





سلسلہ کتب اسلامیہ

## مختصر تاریخ فلسفہ یونان

تالیف

ڈاکٹر ویلیئم نیسل

جس کو

خلیفہ عبد الحکیم صاحب ایم۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ پی ایچ ڈی

پروفیسر فلسفہ، کلیہ جامعہ عثمانیہ

نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے

۱۳۵۳ھ م ۱۳۴۳ھ م ۱۹۳۳ء

طبعہ ثانیہ





# فہرست مضامین

## مختصر تاریخ فلسفہ یونان

صفحہ	از صفحہ	مضمون
۵	۱	تہذیب - اسلوبیاتی اور ادبیاتی پہلو
۶	۵	(۱) تاریخ فلسفہ
۹	۶	(۲) یونانی فلسفہ
		(۳) اصلی مآخذ - قدامین تاریخ فلسفہ
		تاریخی تمہید - فلسفہ یونان کا میلاد
۱۳	۱۰	یہ مفروضہ کہ یہ فلسفہ مشرق سے حاصل کیا گیا
۱۵	۱۳	یونانی فلسفے کے قومی مآخذ
۱۸	۱۵	(۷) چھٹی صدی ق. م. سے پہلے فلسفہ یونان کی ترقی
۲۴	۱۸	(۸) یونانی فلسفہ کی خصوصیت اور اس کا ارتقاء
		پہلا دور: قبل سقراطی فلسفہ
۲۷	۲۵	(۹) راہ ارتقاء
		(۱۰) سب سے قدیم تین مذاہب فلسفہ
		(۱) قدیم آیونینی
۲۸	۲۷	I تالیس (Thales)

۳۰	۲۸	(Anaximander) (۱۱) اناکسیمندر
۳۲	۳۰	(Anaximenes) (۱۲) انکسیمینس
		قدیم آئیونی اسکول کے متاخر پیرو
۳۳	۳۲	(Diogenes) (۱۳) دیوجانس
		(ب) فیتاغورسین
۳۷	۳۳	(۱۴) فیتاغورث اور اس کا اسکول
۳۹	۳۷	(۱۵) فیتاغورثی نظام - عدد اور عناصر عدد
۴۱	۳۹	(۱۶) فیتاغورثی طبیعیات
۴۲	۴۱	(۱۷) فیتاغورثیوں کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم
۴۳	۴۲	(۱۸) فیتاغورثیت دیگر تعلیمات کے ساتھ مخلوط ہو کر
		(ج) ایلئیاتی (Eleatics)
۴۶	۴۴	(Xenophanes) (۱۹) زینوفینس
۴۸	۴۶	(Parmenides) (۲۰) پارمینائڈس
۵۱	۴۸	(Zeno, Nilessus) (۲۱) زینو اور نلسس
		پانچویں صدی ق م کے طبیعیین
۵۶	۵۱	(Heracleitus) (۲۲) ہیراکلیٹوس
۶۱	۵۶	(Empedoclese) (۲۳) امپیڈوکلئس
۶۷	۶۱	(Atomism) (۲۴) ذرویت
۷۲	۶۸	(۲۵) انکساگوراس
		سوفسطائیہ
۷۴	۷۲	(۲۶) سوفسطائیہ کی ابتدا اور اس کی خصوصیات

۷۶	۷۴	(۲۷) شہور سوفسطائی معلمین
۷۸	۷۶	(۲۸) سوفسطائی آرٹیا بیت اور مناظرہ
۸۱	۷۸	(۲۹) سوفسطائی اخلاقیات اور خطابیات
		<b>دوسرا دور :- سقراط، افلاطون اور ارسطو</b>
۸۴	۸۲	(۳۰) تمہید
		سقراط
۸۶	۸۴	(۳۱) سقراط کی زندگی اور اس کی شخصیت
۸۹	۸۶	(۳۲) سقراط کا فلسفہ اور اس کے مأخذ اصول اور اسلوب
۹۴	۸۹	(۳۳) تعلیم سقراط کی ماہیت
۹۵	۹۴	(۳۴) سقراط کی موت
		<b>چھوٹی سقراطی جماعتیں</b>
۹۷	۹۶	(۳۵) سقراط کا اسکول - زینوفون
۹۹	۹۷	(۳۶) منارہ اور الیان کی جماعتیں
۱۰۳	۹۹	(۳۷) کلی جماعت
۱۰۸	۱۰۴	(۳۸) سیرینی جماعت (The Cyrenaic School)
		<b>افلاطون اور قدیم اکاڈمی</b>
۱۱۰	۱۰۸	(۳۹) حیات افلاطون
۱۱۳	۱۱۰	(۴۰) افلاطون کی تصانیف
۱۱۵	۱۱۳	(۴۱) افلاطون کے نظام فلسفہ کی ماہیت اس کا اسلوب اور اس کے مختلف حصے -

۱۱۸	۱۱۵	(۴۲) فلسفہ افلاطون کے مبادیات (Propædæutic)
۱۲۲	۱۱۸	(۴۳) منطق یا نظریۂ تصورات (Dialectic)
۱۲۶	۱۲۲	(۴۴) افلاطون کی طبیعیات مادہ اور روح کا ثنائیت
۱۲۷	۱۲۶	(۴۵) کائنات اور اس کے اجزا
۱۳۰	۱۲۸	(۴۶) افلاطون کی انسیات (Anthropology)
۱۳۳	۱۳۰	(۴۷) افلاطون کی اخلاقیات
۱۳۵	۱۳۳	(۴۸) افلاطون کی اخلاقیات
۱۳۸	۱۳۶	(۴۹) مذہب اور فن لطیف کی نسبت افلاطون کے خیالات۔
۱۴۰	۱۳۸	(۵۰) افلاطونی تعلیم کی متاخر صورت۔ کتاب قوانین
۱۴۴	۱۴۱	(۵۱) قدیم اکاڈمی
۱۴۶	۱۴۴	(۵۲) ارسطو اور مشائی جماعت
۱۵۱	۱۴۶	(۵۳) ارسطو کی تصانیف
۱۵۳	۱۵۱	(۵۴) ارسطو کا فلسفہ: تمہید
۱۵۷	۱۵۳	(۵۵) ارسطو کا ایسی منطق
۱۶۲	۱۵۷	(۵۶) ارسطو کا ایسی مابعد الطبیعیات
۱۶۴	۱۶۲	(۵۷) ارسطو کی طبیعیات
۱۶۷	۱۶۴	(۵۸) عالم اور اس کے حصے
۱۷۰	۱۶۷	(۵۹) ذی حیات ہستیاں
۱۷۳	۱۷۰	(۶۰) انسان
۱۷۶	۱۷۳	(۶۱) ارسطو کی اخلاقیات
۱۸۱	۱۷۶	(۶۲) ارسطو کی سیاسیات
۱۸۳	۱۸۱	(۶۳) خطابت، فن لطیف اور مذہب
۱۸۷	۱۸۳	(۶۴) مشائی جماعت

## فہرست ادوار :- پہلا حصہ

## رواقیت، امیقوریت اور ارتیا بیت

۱۸۹	۱۸۸	(۶۵) رواقی فلسفہ
۱۹۱	۱۸۹	(۶۶) رواقی جماعت دوسری اور تیسری صدی قبل مسیح میں
۱۹۳	۱۹۱	(۶۷) رواقی نظام کی ماہیت اور اس کی تقسیم
۱۹۶	۱۹۴	(۶۸) رواقی منطق
۲۰۰	۱۹۶	(۶۹) رواقی طبیعیات - اساس مظاہر اور کائنات
۲۰۱	۲۰۰	(۷۰) فطرت اور انسان
۲۰۶	۲۰۲	(۷۱) رواقی اخلاقیات اور اس کی خصوصیات
۲۱۱	۲۰۶	(۷۲) اخلاقیات علمی - رواقیت کا تعلق مذہب کے ساتھ
۲۱۲	۲۱۱	(۷۳) امیقوری فلسفہ
۲۱۵	۲۱۲	(۷۴) امیقوری نظام تعلیم
۲۱۸	۲۱۵	(۷۵) امیقورس کی طبیعیات اور دیوتاؤں کی نسبت اسکے خیالات
۲۲۲	۲۱۸	(۷۶) امیقورس کی اخلاقیات
۲۲۳	۲۲۲	(۷۷) تشکیک - پرہیز اور اس کے پیرو
۲۲۶	۲۲۳	(۷۸) جدید اکاڈمی
۲۲۹	۲۲۶	(۷۹) انتخابیت (Eclecticism)
۲۳۱	۲۲۹	(۸۰) آرس کا مآخذ اور انداز
۲۳۳	۲۳۱	(۸۱) رواقیین بیٹیس - پانیٹوس - پوسیدونیوس
۲۳۵	۲۳۳	(۸۲) آٹھویں صدی قبل مسیح کے فلاطونین
۲۳۷	۲۳۵	(۸۳) مناشی جماعت
۲۴۴	۲۳۷	(۸۴) سہرو - وارو - اور سکسٹس کے پیرو
۲۴۵	۲۴۴	(۸۵) بعد مسیح کی ابتدائی صدیاں - رواقی جماعت
		(۸۶) کلیئین متاخرین

۲۴۷	۲۴۶	(۸۶) مشائی جماعت دور عیسوی میں
۲۴۹	۲۴۸	(۸۷) پہلی صدی عیسوی کے فلاطونین
۲۵۰	۲۴۹	(۸۸) ڈیو۔ لیوسین اور گالن
۲۵۲	۲۵۰	(۸۹) متاخر متشککین ایپیڈیوس اور اس کی جماعت
		نو فلاطونیت کے پیش رو
۲۵۵	۲۵۴	(۹۰) تمہید خالص یونانی جماعتیں
۲۵۹	۲۵۵	(۹۱) جدید فیثاغورثی
۲۶۴	۲۶۰	(۹۲) فیثاغورثی انداز کے فلاطونین
۲۶۷	۲۶۴	(۹۳) یہودی۔ یونانی فلسفہ۔ فائلو سے پہلے کا زمانہ
۲۷۱	۲۶۷	(۹۴) فائلو اسکندروی (Philo)
		تیسرا حصہ
		جدید افلاطونیت (Neo-platonism)
۲۷۴	۲۷۲	(۹۵) اس کا مأخذ، ماہیت اور ارتقاء
۲۷۸	۲۷۴	(۹۶) فلاطینوس کا نظام فوق الاحاس عالم
۲۸۱	۲۷۸	(۹۷) نظری عالم کی نسبت فلاطینوس کی تعلیم
۲۸۳	۲۸۱	(۹۸) فوق احس عالم کی طرف صعود کی تعلیم
۲۸۵	۲۸۳	فلاطینوس کی جماعت (۹۹) فارفریوس (Phorphyrios)
۲۸۸	۲۸۶	(۱۰۰) امبلیکوس اور اس کی جماعت
۲۹۴	۲۸۸	(۱۰۱) ایشینیا کی جماعت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# مختصر تاریخ فلسفہ یونان

تمہید

اسلوبیاتی اور ادبیاتی پہلو

(۱) تاریخ فلسفہ

فلسفے کا خاص مسئلہ یہ ہے کہ علیکذا نہ طور پر اساس علم اور اساتل وجود کی تحقیق کی جائے اور تمام حقیقت موجودہ کا ربط ان کے ساتھ واضح کیا جائے۔ اس مسئلے کے حل کے لئے جو کوششیں کی گئی ہیں وہ تاریخ فلسفہ کا موضوع ہیں لیکن یہ کوششیں وسیع تر تحریکات اور ارتقائے فکر کے مختلف سلسلوں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ تاریخ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ ہمیں یہ بتائے کہ کن اسباب نے نفس انسانی کو فلسفیانہ تحقیقات کی طرف راغب کیا انسان کے ذہن میں پہلے کون سے مسائل آئے اور اس نے اپنے عقل میں کس قسم کی کوششیں کی پھر مردِ ایام سے فکر نے کس طرح اپنی عمل داری کو وسیع کیا اور کس طرح ضرورت سے نئے سوالات اور نئے جوابات پیدا ہوتے گئے اور

کس طرح اس عمل کی تکرار سے وہ مختلف نظریات اور نظامات پیدا ہوئے جن کی نسبت مختلف ادوار میں ہمیں کم و بیش واقفیت حاصل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ تاریخ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ فکر کے ارتقا کو تاریخی حیثیت سے ابتدا سے لیکر بیان کرے اور جہاں تک ہمارے ماتہ علم ہم کو اجازت دیں اس کا مکمل نقشہ کھینچنے کی کوشش کرے۔ چونکہ ہمیں اس تحقیقات میں تاریخی امور سے واسطہ پڑے گا جن کو ہم براہ راست مشاہدہ نہیں کر سکتے اور چونکہ یہ امور ہمیں فقط روایت سے معلوم ہو سکتے ہیں اس لئے ہر قسم کی تاریخ کی طرح تاریخ فلسفہ کو بھی بالواسطہ اور بلاواسطہ شواہد جمع کرنے پڑتے ہیں ابھی اس اور سند کا امتحان کرنا پڑتا ہے اور ان امور کے صدق و کذب پر حکم لگانا پڑتا ہے۔ اگر ایک مسئلہ حل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس تاریخی ربط کو واضح نہ کیا جائے جس کے سلسلہ میں وہ صورت پذیر ہوا۔ اسی طرح تاریخی واقعات کے ارتقا کو سمجھنا ناممکن ہے جب تک کہ ہم جزئی امور کا معاصرانہ اور متوالی ربط معلوم کرنے کے علاوہ انکو علت و معلول کے سلسلے میں منسلک نہ کریں۔ لازم ہے کہ ہر مظہر کی توجیہ اس کے علل و شرائط سے کی جائے اور ہم وقت یا بعد میں آنے والے مظاہر پر اس کا اثر متعین کیا جائے۔ جو نظریات یا نظامات تاریخ فلسفہ کا موضوع ہیں وہ زیادہ تر افراد کے کارنامے ہیں اس لئے ان کی توجیہ کچھ تو اس سے ہوگی کہ یہ کن واردات و تجربات سے پیدا ہوئے اور کچھ ان کے مصنفوں کے انداز فکر و سیرت سے اور ان عقائد و اغراض و مساعی سے جن کے زیر اثر ان کا ظہور ہوا۔

اگر اسناد کی بناء پر ہم وہ توجیہ جو سوانح حیات اور نفسیات پر مبنی ہے اس سے زیادہ مکمل بھی کر لیں جو موجودہ حالات میں ممکن ہے تو بھی وہ ناکافی ہوگی کیونکہ اس سے تاریخی مظاہر کے بلاواسطہ وجوہ تو معلوم ہو جائیں گے لیکن ان کے اسباب بعیدہ اور وسیع



پیمانے پر انکے روابط ہماری نظر سے اوجھل رہیں گے۔ افراد کے خیالات کم و بیش اُس حلقہٴ ادراکات پر مبنی ہوتے ہیں جس سے اُن کے نفس نے غذا حاصل کی ہے اور جس کے اندر انھوں نے تربیت پالی ہے اسی طرح اُن کے تاریخی افعال بھی زمانے کی ضروریات سے متعین ہوتے ہیں۔

دوسری جانب یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ خیالات ان کے اولین مصنفوں تک ہی محدود نہیں رہتے بلکہ وہ پھیل جاتے ہیں۔ اُن کی بنیاد پر جماعتیں قائم ہو جاتی ہیں اور بہت سی کتابیں لکھی نسبت تصنیف ہوتی ہیں۔ اس طرح سے ایک علمی روایت قائم ہو جاتی ہے متاخرین متقدمین سے سیکھتے ہیں بعد کے لوگ پہلوں کے خیالات کی تکمیل و تصحیح و تنقید کرتے ہوئے ان کو جاری رکھتے ہیں اس تسلسل میں نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اور نئے جوابات اور نئے اسالیب ظہور میں آتے ہیں۔ فلسفے کا کوئی نظام خواہ کیسا ہی آزاد اور الگ تھلگ معلوم ہو لیکن وہ حقیقت میں ایک وسیع تر تاریخی سلسلے کی ایک کڑی ہوتا ہے اور اسی ربط کے ساتھ قابل فہم ہو سکتا ہے جس قدر اس کے اسباب و علل دریافت کئے جائیں بقدر وہ تاریخی ارتقا کے کل کا ایک جزو بنتا جاتا ہے اور پھر ایک طرف یہ سوال ہوتا ہے کہ اس کل کی توجیہ اس کے اجزائے کی جائے اور دوسری طرف یہ کہ ان اجزاء کا باہمی ربط متعین کیا جائے اور جز کی توجیہ کل کے ذریعہ سے کی جائے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی زمانے کا ایک تصور قائم کر کے تاریخی امور کو خواہ مخواہ اس کے سانچے میں لانے کی کوشش کی جائے یا واقعات کو کسی ایک مقصد کے تحت میں لایا جائے۔ اصل مطلب یہ ہے کہ خالص تاریخی اسلوب تحقیق سے تاریخی روایت کی بنیاد پر ہم ان اسباب کا پتہ چلائیں جن کے ماتحت واقعات زیر تحقیق ظہور میں آئے اور اس طرح سے ایک رکن کو دیگر

ارکان کے ساتھ مربوط کیا جائے جہاں تک تاریخ فلسفہ کا تعلق ہے ان اسباب و شرائط کی تحویل بین اقسام میں ہو سکتی ہے۔

(۱) زمانہ زیر تحقیق میں اس قوم کی تہذیب اور اس کے تمدن کی عام حالت کیا تھی (۲) پہلے نظامات کا بعد کے نظامات پر اثر (۳) مختلف فلاسفہ کی انفرادی سیرت + اگر فلسفیانہ نظریات کی توجہ میں ہم فقط فلاسفہ کی طبیعت اور سیرت تک محدود رہیں تو اس میں یہ خطرہ ہو گا کہ ہم محض سیرتی اور نفسیاتی حالات میں محدود ہو جائیں گے۔

دوسری طرف یہ ہے کہ اگر ہم یہ خیال کریں کہ کوئی فلسفہ کسی جماعت سے بے تعلق ہو کر پیدا نہیں ہوتا بلکہ اقوام و نوع انسان کی اجتماعی زندگی کا ایک پہلو ہوتا ہے اور کسی زمانے کے مذہبی اور سیاسی حالات ذہنی ترقی کی عام کیفیت دیگر علوم کے مدارج ارتقا ان تمام چیزوں کا اثر فلسفے کی پیدائش اس کی ترقی اور اس کی کیفیت پر پڑتا ہے تو ہم اسے تاریخ تمدن کے عام اسباب کے ساتھ وابستہ کر کے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ اگر ہم علمی روایت کے تواتر و تسلسل اور فلسفیانہ نظاموں اور جماعتوں کے باہمی تاریخی ربط پر بہت زیادہ زور دیں تو تاریخ فلسفہ دیگر تحریکات سے الگ تھلک ایک ایسی چیز معلوم ہوتی ہے جس کا ایک معین نقطہ آغاز ہے اور اس کا ارتقا اس کے اپنے باطنی قوانین کے تحت میں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں وہ ارتقا اعتدال زیادہ ہماری سمجھ میں آئے گا جس قدر زیادہ ہم مظہر مابعد کو مظہر ماقبل کا منطقی نتیجہ ثابت کر سکیں اور یہ بتا سکیں کہ تمام ارتقا کے فکر باطنی منطقی لزوم کے ماتحت واقع ہوتا ہے جیسا کہ ہیگل نے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ فلسفے کی آزادانہ ترقی کے ساتھ اس کی تاریخ کا یہ پہلو قوی ہوتا جاتا ہے لیکن فلسفے کی سمت اور اس کی صورت دیگر حالات سے بھی متعین ہوتی ہے۔ اس بات کو مد نظر رکھنا چاہئے کہ مختلف عوامل کی قوت مختلف حالات میں مختلف ہوتی ہے بعض اوقات

کسی نمایاں شخصیت کی زبردست قوت تخلیق خاص طور پر موثر ہوتی ہے بعض اوقات بعد کے نظامات خاص طور پر پہلے نظامات پر منحصر ہوتے ہیں اور بعض اوقات تہذیب و تمدن کے عام اسباب کا عمل قوی ہوتا ہے۔ ایک مورخ کا کام یہ ہے کہ وہ اس امر کی تحقیق کرے کہ کسی تاریخی نتیجے کے پیدا کرنے میں ان عناصر نے کیا کیا عمل کیا اور جن مظاہر پر وہ مشتمل ہے ان میں باہمی ربط کیا ہے اور تاریخی ارتقاء میں اس کو کیا مقام حاصل ہے۔

## (۲) یونانی فلسفہ

ان اسباب کی تحقیق جن سے کائنات اور انسانی حیات متعین ہوتی ہے، ہر زمانے اور ہر مقام پر نفس انسانی کا موضوع نظر رہی ہے۔ ابتدائیں یہ تحقیق خالص ذوق علم سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس احساس سے کہ انسان بالاتر قوتوں کے زیر نگین ہے جنگلوں خوش رکھنا ضروری ہے۔ شروع میں انسان نے اس خواہش کو علمی تحقیق سے نہیں بلکہ دینیاتی شاعری کے ذریعے سے پورا کرنا چاہا۔ بعد دیوے چند قوموں میں ایک عرصہ دراز کے بعد دینیاتی اور کونیاتی تخیلات پیدا ہوئے جن میں کائنات کی اصل اور اس کی ساخت کی نسبت زیادہ جامع نظر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی لیکن جب تک یہ افکار ضمیمات کے ساتھ وابستہ رہے ان کو فلسفے کا پیشرو کہہ سکتے ہیں لیکن خالص فلسفہ نہیں کہہ سکتے۔ فلسفہ اس وقت شروع ہوا جب کہ انسان کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ مظاہر کی توجیہ فطری غلط سے کرے۔

یہ ضرورت بعض قوموں میں الگ الگ پیدا ہوئی ہوگی جس وقت کہ اس کے اسباب مہیا ہوئے ہونگے۔ بعض ہندوستانی

اور چینی نظامات افکار صاف طور پر ہمیں اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ  
 دنیائی افکار سے بالکل الگ ہیں اور ہم انہیں ان قوموں کا فلسفہ  
 کہہ سکتے ہیں لیکن اشیاء کی نسبت عقلی علم حاصل کرنے کا جذبہ  
 ہندوستانیوں اور چینیوں دونوں کی نسبت یونانیوں میں زیادہ  
 قوی طور پر پیدا ہوا اس لئے ایک مسلسل علمی روایت فقط انہیں  
 لوگوں سے نکل رہی ہے۔ ہمارے فلسفے کے بانی بھی وہی ہیں  
 جو یونانی فلسفے کے بانی ہیں اس لئے ان کے افکار کا علم ہمارے لئے محض تاریخی حیثیت  
 نہیں رکھتا بلکہ ہمارے علمی اغراض کے لئے خاص طور پر اہم ہے۔  
 یونانی فلسفہ اپنے روحانی موضوع علمی کمال اور منطقی ثروت کی  
 وجہ سے قدیم دنیا کے باقی تمام علوم پر فائق ہے۔

### (۳) اصلی مآخذ۔ قدما میں تاریخ فلسفہ

ہم کو جن مآخذوں سے قدیم فلسفے کا علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے  
 اولیت ان کتابوں کو حاصل ہے جو قدیم فلاسفہ کی ہم تک پہنچی ہیں۔  
 یا ان کی ضائع شدہ تصانیف کے حصے جہاں تک کہ وہ اصلی ہیں۔  
 یہ تمام بلا واسطہ مآخذ ہیں۔ اگر موضوع اور جعلی تصانیف کی تاریخ  
 تصنیف اور ان کا مآخذ متعین ہو سکے تو ان سے ان حلقوں کے  
 نقطہ نظر کی شہادت مل سکتی ہے جن کی وہ پیداوار ہیں۔ بلا واسطہ  
 مآخذ یہ ہو سکتے ہیں کہ کسی نے آزادانہ طور پر کسی فلسفی کی شخصیت،  
 اس کی تعلیم یا اس کے سوانح حیات کی نسبت کچھ لکھا ہو یا ایسی  
 کتابیں جن میں ضحنا ان چیزوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ اس قسم میں سے  
 نہایت بیش بہا خلاصوں کی وہ کتابیں ہیں جن میں قدیم تصنفوی  
 تصانیف کے کچھ حصے درج ہیں اینیوس جیلیوس یوسیپوس کی  
 کتابیں اسی قسم کی ہیں جو سستہ کی تصنیف کردہ معلوم ہوتی ہیں۔

اور اسی قبیل کی یونٹاس اسٹوپوس کی تصنیف عظیم ہے (جس کا سن تصنیف غالباً ۴۵۰ء اور ۵۵۰ء کے باہین ہے) جس کے ان حصوں کو جواب محفوظ رہ گئے ہیں دو حصوں میں منقسم کیا گیا ہے ایک اکلوج (Eclogues) اور دوسرا فلوریلیگیوم (Florilegium)۔ اس کے علاوہ ٹوفیوس کا مجموعہ کتب ہے (جس کا سن وفات ۸۹۱ء ہے)۔ اسی قسم کا مواد ان مصنفوں کی کتابوں سے حاصل ہوتا ہے جنہوں نے اپنے نظریات کو قائم کرنے کے لئے اپنے پیشروں کے خیالات پر تفصیل سے بحث کی ہے اس کی سب سے پہلی مثال جہاں تک ہمیں معلوم ہے، افلاطون ہے جو پہلے مفکرین کے خیالات کو بہت شرح و بسط سے پیش کرتا ہے اس کے بعد ارسطو نے یہ کام اور بھی جامعیت سے کیا بعد ازاں بہت سے لوگ اس زمرے میں داخل ہوئے مثلاً سسرو سینیکا، پلوٹارک، جالینوس، سکسٹس، نو مینوس، فار فروس، مبلیکوس، پردکلموس، ارسطو اور افلاطون کے شارحین فالکوا اسکندری، آباے، یسوعی، جسن، کلیمنس اور انجن، ہیولا ٹموس، ٹرولین، آگستین، تھیوڈورٹ وغیرہ۔

ارسطو نے اپنی کتاب مابعد الطبیعیات کے پہلے حصے میں اپنے پیشروں کے اصول پر ناقدانہ تبصرہ کیا جو تاریخ فلسفہ کی مستقل بحث کے لئے اولین محرک ثابت ہوا اس کے بعد تھیوفراستس نے تعلیمات طبیعیات کے عنوان سے اٹھارہ جلدوں اور بہت سے رسالوں میں اسی قسم کا کام کیا۔ اس کے بعد یوڈیموس نے علم الحساب، جیومیٹری اور ہیئت اور شاید دینیات کی بھی تاریخ مختلف کتابوں میں لکھی۔ جیسا کہ ڈیولز نے ثابت کیا ہے مختلف فلاسفہ کی تعلیمات پر وہ تبصرے جو کلیٹوماکس نے کارنیا ڈیز کی تنقید کے سلسلے میں لکھے اور جو بعد کے متشککین کے لئے خاص طور پر معدن معلومات تھے بطور تالیف پلاسیٹا (Placita) جو شستہ ق م کے قریب ایک

نا معلوم مصنف کا کام ہے اور جسے سسرو اور وارو نے بھی احتمال کیا ہے۔ سڈیوس کے اکلواگ اور ٹھیو ڈوٹ کی کتاب سب کا مدار تھیو فرانسس کی کتاب تعلیمات طبعیین پر ہی ہے۔ تھیو ڈوٹ اس کتاب کے مصنف کا نام ایٹیوس دیتا ہے اس کا سن دوسری صدی بعد مسیح کے پہلے شملت میں ہے اور پلوٹارک کی پلاستیا کا دوسری صدی بعد مسیح کے وسط میں (Psendo plutarchie) کے مصنف نے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے

معلومات براہ راست تھیو فرانسس سے اخذ کئے ہیں اس ادبیات کے دیگر آثار آباے کلیسا میں بھی ملتے ہیں مثلاً ایرینوس (۱۰۹ عیسوی) کلیمنت (۲۰۰) یوسیبوس (سن وفات قریباً ۳۴۰) ایپیفیونیوس (سن وفات ۳۸۰) اور آگسٹین (سن وفات ۴۳۰)۔ سسروم میں انیسوکس نے جو اکاڈمی کے سلسلے کا فلسفی تھا، افلاطونی مشائی اور روائی تعلیمات کو ایک دوسرے سے ملا کر انتحابیت کی بنیاد پر ایک شرح لکھی۔ اس کے اغراض خالص تاریخی نہیں تھے اس کے بعد اور مصنفوں نے بھی اسی انداز پر کتابیں لکھی ہیں۔

فلاسفہ کے خیالات کے ان ادعائی اور تاریخی بیانات کے علاوہ ایک اور سلسلہ تصانیف بھی ہے۔ ان کے اندر فلاسفہ کے سوانح حیات کو ان کی تعلیمات کے ساتھ ملا کر پیش کیا گیا ہے۔ سقراط کی نسبت زینوفون کی یادداشتیں (Memorabilia)

اور افلاطون کے مکالمات میں جو کچھ تاریخی مواد ہے وہ اسی صنف کا ہے۔ نیز فلاطونین، سپونسیس، زینوکراٹیر فاپوس اور ہرمودورس نے جو کچھ اپنے معلم کی نسبت لکھا اور جواب دہ ہے وہ بھی اسی انداز کا تھا۔ فیثاغوریوں کی نسبت بھی اسی قسم کی کتابیں موجود ہیں۔ تاریخ فلسفہ کے اس شعبے کا خاص مقام مشائی اسکول ہے اور اس میں کام کرنے والے زیادہ تر اسکندریہ کے علماء تھے جو اس عہد سے تعلق رکھتے تھے۔ فلاسفہ کے متعلق تصنیف کردہ رسالے جن میں

ان کی تصانیف سے اقتباسات بھی درج ہوتے تھے، ان کا ذکر ارسطو اور  
تھیوفراستس نے بھی کیا ہے۔ یزدانی م کے قریب کالیماکوس نے اسکندریہ میں  
اپنی عظیم ادبی اور تاریخی تصنیف مرتب کی جو تاریخ فلسفہ کے لئے نہایت اہم تھی۔  
اسی طرح بعض اور کتابیں بھی تصنیف ہوئیں جو متاخرین کے لئے سیر اور ادبی معلومات  
کی کان بنیں۔ سن سچی کی پہلی صدی سے فیثاغورث کی تعلیمات اور اس کی تاریخ  
کی نسبت جدید فیثاغورثی جماعت نے بہت کچھ لکھا لیکن ان کتابوں کی تنقید  
اور تاریخی قیمت کچھ نہیں جن کتابوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے اکثر کے فقط  
جستہ جستہ اقتباسات یا اجزاء کا ہم کو علم ہے۔ ان اجزاء و اقتباسات کا مستند حصہ  
ہم کو ایک ہی تصنیف سے حاصل ہوا ہے جو دس حصوں میں ہے یہ دیوجانس لائیڑیوس  
(Diogenes Laertius) کی تصنیف ہے اور سائین فلاسفہ کے سوانح اور ان کی تعلیمات پر مشتمل ہے۔  
اس کتاب کی تصنیف کا سن تیسری صدی مسیحی کی دوسری چوتھائی میں ہے۔ یہ کتاب  
خواہ کیسی ہی بے اختیاطی سے یا بے تنقید لکھی گئی ہو لیکن اس میں کوئی شک نہیں  
کہ اس میں جو معلومات ہے وہ بیش بہا ہے کیونکہ اس سے زیادہ قدیم ماخذ  
میں سے اکثر بالکل مفقود ہو چکے ہیں۔ اس معلومات کے اسناد میں اکثر ایک دو  
واسطے ہوتے ہیں لیکن اکثر بالواسطہ یا بلاواسطہ سند اور حوالہ دینے کی کوشش  
کی گئی ہے۔ نو فائطونیس میں سے فارفریوس (Porphyry) (۲۴۲-۳۰۴)  
نے افلاطون تک قدیم فلاسفہ کی نسبت معلومات مہیا کرنے میں بہت کام کیا ہے۔ اس  
کے مرتب کردہ فیثاغورث کے سوانح حیات اب بھی محفوظ ہیں۔

# تاریخی تہمید

فلسفہ یونان کا مبداء۔ یہ مفروضہ کہ یہ فلسفہ مشرق سے حاصل کیا گیا۔

قدیم زمانے سے یہ ایک روایت چلی آتی ہے کہ یونان کے بہت سے اساطین حکماء مثلاً فیثا غورث، دیمقراطیس، افلاطون اور بعض دیگر فلاسفہ نے اپنی حکیمانہ تعلیمات مشرقی اقوام سے حاصل کیں۔ ہیروڈوٹس کے زمانے میں بھی مصری یونانیوں پر یہ ثابت کرنیکی کوشش کرتے تھے کہ یونانیوں نے اپنا مذہب مصریوں سے حاصل کیا ہے۔ اور تیسری صدی قبل مسیح میں اور اس کے بعد یہ رائے اکثر ملتی ہے جسے شاید پہلے مشرقیوں نے ایجاد کیا اور بعد میں خود یونانیوں نے اسے اختیار کر کے اور ترقی دی، کہ تمام یونانی فلسفہ یا کم از کم اس کے اہم ترین نظریات اور نظامات مشرق سے یونان میں آئے۔

اسکندری اسکول کے یہودیوں نے دوسری صدی قبل مسیح میں یہ دعویٰ شروع کیا کہ یہ حکیمانہ تعلیم ان کے نبیوں اور صحیفوں سے لی گئی ہے۔ عیسائی مصنفین کلیمنٹ اور یوسیبوس سے لیکر ازمنہ وسطیٰ کے اختتام تک یہودیوں کے اس دعوے کی حمایت کرتے رہے۔ اب عام طور پر یہودیوں کے ان قصوں پر کوئی اعتبار نہیں



کرتا۔ لیکن ابھی تک اس خیال کے بہت سے حامی ملتے ہیں کہ یونانی فلسفہ مشرق سے آیا۔ عصر جدید میں اس کے سب سے سرگرم حامی روٹ (Roth) اور گلاڈش (Gladisch) ہیں۔

(Geschichte der abendl. Phil. Vol. I 1846, 1862, Vol. II 1858)

اس میں کوئی شک نہیں کہ یونانیوں کے آباد اجداد اپنے ایشیائی مسکنوں سے اپنی زبان کے اساسیات کے علاوہ وہ مذہبی اور اخلاقی تصورات بھی ساتھ لائے تھے جو دیگر آریائی اقوام کے حامل تھے اور اپنے اس نئے مسکن میں وہ صدیوں تک اپنے مشرقی ہمسایوں خاص کر فینیقیوں سے متاثر رہے اور انھیں اثرات سے پہلا سچی قومیت سے یونانی قومیت پیدا ہوئی۔ ہم اس روایت کو بھی قبول کرنے پر تیار ہیں کہ ریاضیات اور فلکیات کے ابتدائی عناصر یونانیوں نے مشرق سے حاصل کئے لیکن یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ انھوں نے فلسفیانہ تعلیمات اور اسالیب تحقیق مشرق سے سیکھے سوائے اسکے کہ بعد میں بعض بعض چیزیں مشرق سے ان کے ہاں پہنچیں۔ اسکندر کی اور بعد اسکندر کی دور کے مصنفین نے اکثر یہ دعویٰ کیا ہے لیکن انھیں سے کوئی بھی قابل اعتبار سند پیش نہیں کرتا اور نہ ہی اس نئے کو واقعات سے اخذ کرتا ہے اس کے برعکس ہم کو یہ عجیب کیفیت نظر آتی ہے کہ واقعات زیر بحث کے جب قدر قریب ہوتے جاؤ اسی قدر مصنفین انکی نسبت خاموش ہوتے جاتے ہیں اور جب قدر ان سے دور ہوتے جاؤ اسی قدر اس رائے کو تقویت ہوتی جاتی ہے جیسے جیسے یونانی دور کی مشرقی اقوام سے واقف ہوتے جاتے ہیں ویسے ویسے ان کے فلاسفہ کے مفروضہ استادوں کی تعداد بھی بڑھتی جاتی ہے اس صورت حال سے قطعی طور پر اس کا پتہ چلتا ہے کہ بعد کے مصنفوں کے بیانات تاریخی لحاظ سے یا شہادت پر نہیں بلکہ محض تنہا پر مبنی ہیں اگر یونانی فلسفے کا مشرقی افکار پر مبنی ہونا اس بنا پر قرار دیں کہ

اُن کے مابین باطنی مماثلت پائی جاتی ہے تو تاریخی حیثیت سے ان کی معین صورتوں کا مطالعہ کرنے کے بعد اور بعد کی تاویلات سے قطع نظر کرنے پر یہ دھوکا رفع ہو جاتا ہے اور یہ مماثلت فقط ایسی باتوں میں پائی رہ جاتی ہے جن کی نسبت یہ تو جیہ ضروری نہیں رہتی کہ یونانی فلاسفہ نے کلاً یا جزئاً اپنا فلسفہ مشرقی مآخذ سے حاصل کیا۔ قطعاً یہ بات نہیں ہے کہ یہ نظریہ ناقابل ثبوت ہے بلکہ بعض نہایت وزنی اور قطعی وجوہ اس کے خلاف ہیں۔ اسکندر کے زمانہ تک یونانیوں کا جن مشرقی اقوام سے میل جول ہو سکتا تھا ان کے ہاں صنمیات تو تھی لیکن فلسفہ نہیں تھا ان میں سے کسی قوم نے اشیاء کی فطری توجیہ کی ایسی کوشش نہیں کی تھی جو یونانی فلاسفہ کے لئے نمونہ کا کام دیکھتی اگر ان قوموں میں کسی قسم کا فلسفہ تھا بھی تو زبان کی مشکلات کی وجہ سے اس کا حصول یونانیوں کے لئے مشکل تھا۔ یونانی فلسفے پر انکی مخصوص قومیت کے خط و خال نمایاں ہیں اس کے قدیم ترین نمائندوں میں بھی وہ کیفیت نہیں پائی جاتی جو ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جن کے پاس کوئی علم کہیں باہر سے آتا ہے نہ کوئی ملکی اور غیر ملکی عناصر کا تضادم معلوم ہوتا ہے نہ بے سمجھے بوجھے اصول استعمال کئے جاتے ہیں اور نہ روایت کو غلامانہ طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اہل ایشیا میں علم بالکل مذہب پر مشتمل لوگوں کا اجارہ تھا۔ اس لئے وہ مذہبی روایات و ادارات پر منحصر تھا لیکن یونانی فلسفہ شروع ہی سے آزاد تھا اور جس قدر قدیم زمانے کی طرف جاؤں ان کی قوم پر دہشوں کی خاص جماعت سے خالی ہوتی جاتی ہے۔ ارسطو کی شہادت قدیم تر اور زیادہ معتبر ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ مصری ریاضیاتی علوم کے بانی تھے لیکن وہ مصری یا ایشیائی فلسفوں کا ذکر نہیں کرتا گو وہ خاص طور پر متاخرین کے نظریات کو متقدمین فلاسفہ کی تعلیم میں تلاش کرتا ہے۔ ہیردوٹس کے زمانے میں ابھی خود مصری پر دہشوں کا

ذہن بھی اس طرت منتقل نہیں ہوتا کہ یونانیوں نے اپنا فلسفہ شاید مصریوں سے حاصل کیا ہو۔ دیقراطیس جیو مشری میں بھی مصری عالموں کو اپنے پر مقدم قرار نہیں دیتا اور افلاطون .... کو مصریوں اور فیثقیوں کی خصوصیت قرار دیتا ہے اور .... کو یونانیوں کا خاصہ سمجھتا ہے۔

## یونانی فلسفے کے قومی مآخذ

یونانی فلسفے کی پیدائش کے اسباب مفصلہ ذیل ہیں۔ اول یہ کہ اس قوم کو فطرت کی طرت سے خاص طبیعت عطا ہوئی دوسرے یہ کہ اس کی جغرافیائی حیثیت اس کی تاریخ اور اس کا مذہب بھی اخلاقی سیاسی اور فنی ارتقاء ان سب نے ایک خاص سمت اختیار کی جو فلسفیانہ تحقیق کی محرک ہوئی۔ زمانہ سلف کی کسی قوم کو یہ تمام طبعی فوائد حاصل نہ تھے کسی قوم کے اندر علمی قوت، ذوق جمال اور طلب علم کے ساتھ اس درجہ وابستہ نہ تھی صحیح احساس واقعیت کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی تصویریت انفرادیت کے باریک ادراک کے ساتھ ساتھ نہایت منظم اور مناسب اجتماع افراد کی غیر معمولی قابلیت جو ان سب کو ایک خوبصورت اور غیر متناقص کلیت میں ڈھال دے کہیں اور اس عذگی کے ساتھ نہیں ملتی۔ ان صعبی فوائد کے ساتھ ان کو یہ فائدہ بھی تھا کہ ان کا ملک ایک ایسی عمدہ جگہ واقع تھا کہ ان کو مختلف قسم کے محرکات اور ذرائع حاصل تھے لیکن ان کی نعمتیں ان کو فقط جدوجہد کے ساتھ حاصل ہو سکتی تھیں۔ ان کی آبادیاں یورپ اور ایشیا کے مقام اتصال پر جزائر میں اور اوسط درجے کے زرخیز اور آباد سواحل پر واقع تھیں اسی وجہ سے یونانیوں کا میل جول آپس میں اور اپنے ہمسایوں کے ساتھ نہایت گہرا تھا۔ جب تک ان کے ہمسائے طاقت اور تہذیب میں ان پر فائق

رہے تب تک یونانیوں پر ان کا بہت اثر رہا لیکن آخر میں وہ اس اثر سے آزاد ہو گئے اور اجانب کو یا مغلوب کر گیا یا یونانی تہذیب و تمدن میں داخل کر لیا اور وسیع پیمانے پر نوآبادیاں قائم کر کے اپنی قومیت کے لئے میدان عمل وسیع کر لیا۔ اس طرح سے ابتدا ہی میں یونانی شہروں کی چھوٹی چھوٹی جمہوریتوں میں ایک ایسی تہذیب کی بنیاد لی گئی جو اپنی خصوصیتوں اور اپنے تاریخی اثرات کے لحاظ سے اپنا جواب نہیں رکھتی فطرت کی نسبت وہ نظریات جن سے زمانہ ماقبل میں دیوتاؤں کی پرستش پیدا ہوئی، اب اخلاقی اور جمالی لحاظ سے زیادہ گہرے ہو گئے یہ دیوتا اب اخلاقی قوتیں بن گئے اور انسانی افعال و حالات کے نصب العین ہو گئے۔ مذہب اگرچہ تشبیہی تکثر سے آگے نہ بڑھا لیکن اس کے اندر ایسے بار آور تخم موجود تھے جو نشوونما پا کر اعلیٰ مذہب کی صورت اختیار کر سکتے تھے۔ چونکہ ان کے مذہب میں تعلیم و عقائد کی نسبت پرستش زیادہ تھی کوئی مسلم نظام عقائد موجود نہیں تھا۔ روایتاً ایک دیو مالا چلی آتی تھی جس میں زمانے کے لحاظ سے تغیر و تبدل ہوتا رہتا تھا اور عوام اور شعرا کا خیال اس کی ہئیت بدلتا رہتا تھا سب سے بڑی بات یہ تھی کہ اس قوم کے اندر پروہنوں کی کوئی ایسی باقاعدہ تنظیم نہیں تھی جسے مادی اور سیاسی قوت حاصل ہو ان تمام وجوہ کی بنا پر انکسائور اس پروہنوں اور سقراط کو مستثنیٰ کرتے ہوئے حقیقت یہ ہے کہ یونانیوں کی حریت و ترقی فکر کو ایسی رکاوٹوں کا مقابلہ کرنا نہیں پڑا جو ارمینہ وسطے میں یورپ کی عیسائی اقوام کو پیش آئیں یا جن کا مقابلہ ایشیائی اقوام کو کرنا پڑا۔ ان کے اخلاق اور قوانین میں بھی ویسی ہی آزادی پائی جاتی ہے۔ ایشینیا اور ایونیائی نوآبادیوں میں ترقی حکمت کے ساتھ ساتھ ہر قسم کی حریت فکر و عمل میں ترقی ہوئی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس بات کو بھی مد نظر رکھنا چاہئے کہ یونانی قوم کی ترقی کا باعث ان کی ایک

دوسری خصوصیت بھی تھی کہ وہ رسوم و قوانین کی عزت کرتے تھے اور فرد اپنے آپ کو جماعت کے تحت میں رکھتا تھا اگر ان لوگوں میں یہ صفت نہ ہوتی تو ان کی جمہوری حکومتیں قائم نہ رہ سکتیں۔ زندگی کے ہر شعبے میں ان کا رویہ آزادانہ تھا اسی لئے ان کے حکیمانہ افکار میں وہ آزادی اور جرات پائی جاتی ہے جس سے قدیم ترین یونانی فلاسفہ بھی معزاً نہیں تھے۔ ان کی قانونی اور معاشرتی زندگی میں خاص نظم و نسق پایا جاتا تھا اس لئے ان کی فطرت کا یہ انداز ایسے نظریہ عالم کا مقتضی ہوا جس کے اندر خیر کل کے ماتحت اور کلی قوانین پر منحصر ہو۔

حیات عمرانی کی گونا گونی اور چل پھل سے فکر و بیان کو کس درجہ ترقی حاصل ہوئی اور علمی تحریک کو کس قدر فائدہ پہنچا اس کا اندازہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔ شاعری سے بھی علم و حکمت کو بہت کچھ حاصل ہوا غزلیہ رزمیہ اور ناصحانہ شاعری یونانی فلسفے کے آغاز سے قبل کی چار صدیوں میں بہت باثروت ہو چکی تھی۔ اس کے اندر یونانی اقوام کے دینیاتی کونیاتی اور اخلاقیاتی وجدانات تمثیل و اقوال کی صورت میں ثبت تھے جن کو معاصرین اور متاخرین حقائق مسئلہ خیال کرتے تھے طلوع ہوتے ہی فلسفے کا یہ کام تھا کہ ان مسلمات و مقدمات کا معائنہ کرے اور ان پر تنقیدی نگاہ ڈال کر ان کو قبول یا رد کرے۔

## ۷۔ چھٹی صدی ق م سے پہلے فلسفہ یونان کی ترقی

جب ہم چھٹی صدی قبل مسیح سے پہلے فکر یونانی کی کیفیت کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں سب سے پہلے عام شسم کے دینیاتی تصور نظر آتے ہیں جنہوں نے ہومری اور ہینر یوڈی دیوالوں کی روایات میں پرورش پائی ہے۔ لیکن اس کے باوجود چھٹی اور ساتویں

صدی ق م کے شعرا میں اس بات کے آثار پائے جاتے ہیں کہ تصور الوہیت میں بتدریج تیزی پیدا ہو رہی ہے دیوتاؤں کی کثرت سے آہستہ آہستہ زیوہن کا تصور ابھرتا آتا ہے کہ وہ تمام کائنات کے اطلاق نظام کا حامل ہے۔ ایک طرف تو اس امر کو تسلیم کرنا شروع کرتے ہیں کہ الہی اور انسانی عدل میں فرق ہے لیکن اس کے ساتھ ہی شکوک بھی پیدا ہوتے جاتے ہیں اور روایات کی نسبت ناقذانہ زاویہ نگاہ ظہور میں آتا ہے۔ لیکن یہ خیال کہ خدا کی نسبت ہمارے تصورات زیادہ منترہ ہونے چاہئیں زیادہ قوت کے ساتھ پانچویں صدی کے شعرا میں معلوم ہوتا ہے جبکہ فلسفہ راجح الوقت تکثیر پر اپنا حملہ شروع کر چکا تھا۔ کونیائی نظریات کی بنا ہیریوڈ کی ہیئتو گونی ہے افلاطون ارسطو اور یوڈیس جو قدیم ترین آرٹک ہیئتو گونی استعمال کرتے تھے وہ بھی اس سے بہت دور نہ تھے آرٹک ہیئتو گونی کی دوسری قسمیں جن سے ہم زیادہ واقف ہیں وہ یقیناً ارسطو کے بعد کی ہیں۔ ان کے اندر مختلف دینیاتی خیالات کو جمع کر دیا گیا ہے اور وحدت وجود کا رنگ اُن پر طاری ہے۔ ان قدیم تلموینیات میں تلموین عالم کی نسبت جو خیالات پائے جاتے ہیں وہ نہایت سادہ ہیں اور اشیاء کے فطری اسباب کا مسئلہ ابھی پیدا نہیں ہوا۔

فیرسیانڈیز سائروسی جس کا زمانہ سنہ ۵۰۰ ق م کے قریب کا ہے اس مسئلہ کے قریب پہنچ جاتا ہے + وہ کہتا ہے کہ زیوس کرونوس اور پتھون ازلی اور ابدی ہیں اور زمین کوزیوس نے بوتلمونی جامہ پہنایا ہے۔ اور فیونیوس کو کرونوس اور دیوتاؤں نے فتح کر لیا۔ اس کے اس بیان کا مدار اس خیال پر ہے کہ آسمانی قوتوں نے زمینی قوتوں پر عمل کیا اور اس عمل میں فطرت کی بے نظم قوتوں پر فقط رفتہ رفتہ غلبہ حاصل ہوا۔ یہ شمیائی بیان مقامی علامات میں لپٹا ہوا ہے اور جن چیزوں کی توجیہ فطری علل سے ہونی چاہئے وہ ابھی تک دیوتاؤں کا ناقابل

ہم عمل بنی ہوئی ہیں۔ دیگر اقوام کی طرح یونانیوں میں بھی عام طور پر مسئلہ اخلاقی قوانین دیوتاؤں کے ارادے کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں اور ان قوانین کے ثبات کا مدار اس پر ہے کہ خدا جزا و سزا میں عدل کرتا ہے۔ جب سے حیات بعد الموت کا عقیدہ اس کے ساتھ شامل ہوا اس خیال کو اور تقویت ہو گئی۔ عہد ہومر میں یقائے روح کا عقیدہ اس سے آگے نہیں بڑھا کہ روہیں مرنے کے بعد ہیڈز (Hades) میں رہیں گی۔ جزا و سزا کے عقیدے نے اس خیال میں اور جان ڈال دی۔ ساتویں اور اٹھویں صدی میں یہ تبدیلی تبدیل ہو رہی تھی اور اس کے ساتھ ہی مذہب اسرار بھی پھیل رہا تھا اور تناسخ کا عقیدہ بھی اس کے ساتھ شامل ہو گیا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ چھٹی صدی ق م سے پہلے حیات آخرت کے عقیدے کا عام خیال پر کچھ زیادہ اثر نہیں ہوا۔ اس عقیدے کی وسیع اشاعت فیثاغورثیت کے اثر سے ہوئی جس کے اندر وہ ایک زیادہ خالص اخلاقی میلان کے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ یونانیوں جیسی قابل اور زندہ دل قوم میں یہ ایک ضروری بات تھی کہ اخلاقی مسائل کی مذہبی بحث کے ساتھ ساتھ معنوی بحث بھی ترقی کرے۔ ہومر نے سیرت کے جو خاکے چینچے ہیں اور اخلاقی اقوال درج کئے گئے ہیں اور ہیسر یوڈ نے زندگی کے عملی قوانین پیش کئے ہیں اسی طرح بعد کے شعرا کی نظمیں کے بعض حصے ان سب سے پتہ چلتا ہے کہ اخلاق کی معقول بحث بھی ترقی کر رہی ہے۔ چھٹی صدی کے گنومک شعرا، سولن فسیلائڈز اور تھیوگنر میں یہ بات زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ اس دور میں اس میلان کے ارتقا کا اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ سات عقلاء میں جن لوگوں کو شمار کیا جاتا ہے ان کے اندر بھی یہ امر واضح ہے۔ عقلا کا قصہ ہمیں سب سے پہلے افلاطون کے مکالمہ پیرامائوس میں ملتا ہے اگرچہ یہ مروج تھا اور عام طور پر صحیح تسلیم کیا جاتا تھا۔ یہ قصہ بالکل غیر تاریخی ہے۔ نہ صرف

ان کی نشست کی تہائی ان کے اقوال اور خطوط وغیرہ کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا بلکہ اس بات کا ثابت کرنا بھی ممکن نہیں کہ سات آدمیوں کو ان کے معاصرین عاقل ترین تسلیم کرتے تھے۔ مختلف مقامات پر ان کے نام بھی مختلف دئے گئے ہیں۔ اس ضمن میں مختلف زمانوں کے بائیس آدمیوں کے نام ہم کو معلوم ہوئے ہیں۔ ان میں سے چار نام ایسے ہیں جو تمام فہرستوں میں ملتے ہیں طالیس، بیاس، پٹاکوس اور سولن۔ باقی میں جو نام اکثر لئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں کلیبولوس، مائسون، چلون، پیریاڈر اور اناکارس۔ حکمت یونانی کے آغاز کا تعلق حکمت علی کے ساتھ، اس معنی خیز امر سے واضح ہوتا ہے کہ ان سات عقلا میں سر فہرست اسی شخص کا نام ہے جو یونانی طبیعین میں بھی پہلا شخص ہے۔

## یونانی فلسفے کی خصوصیت اور اس کا ارتقا۔

سینینی طبیعت کی پیداوار ہونے کی وجہ سے یونانی فلسفے میں بھی وہی امتیازی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں۔ اس ارتقا کے ساتھ اس کے اپنے خاص انداز کا ارتقا بھی شامل ہو گیا اور اس کو زیادہ اہمیت حاصل ہوئی گئی۔ سیاسی آزادی کے فقدان کے بعد یونانی قوم کی زندگی میں اس کو نمایاں مرتبہ حاصل ہوا۔ علی زندگی میں قوت حاصل کرنے کے بعد جب علم و حکمت کا دور شروع ہوا تو فکر نے پہلے اس کا ثبات پر غور کرنا شروع کیا، یونانی اپنے تئیں جس کا ایک جزو خیال کرتا تھا اور جس کے اندر وہ براہ راست منکشف شدہ الہی قوتوں کی پرورش کا مادی تھا۔ یہ تفکر اس خود اعتمادی کے ساتھ شروع ہوتا ہے جو آغاز حقیق میں ہر جگہ پائی جاتی ہے پیشتر اس کے کہ وہ مشکلات اور مایوسیوں سے دو چار ہو۔ یونانیوں



جیسی قوم کے لئے تو یہ انداز بالکل فطری تھا یہ قوم اپنے ماحول سے پوری موافقت رکھتی تھی اور بہت خوش تھی اپنے دیوتاؤں سے بھی اس کا اختلاط بہت گہرا تھا اسی لئے یونانی فلسفہ ابتدا میں اپنے موضوع کے لحاظ سے خارجی فطرت کا فلسفہ تھا کیونکہ اس کا اصل مقصد کائنات کے اسباب اور اس کے ماحد کی تحقیق تھا انسان کی فطرت اور اس کے مقصد حیات کا مسئلہ کہیں کہیں منفرداً بحث میں آتا تھا اس میں بھی حکیمانہ طور پر نہیں بلکہ عام پسند طریقے سے گفتگو ہوتی تھی۔ فرید براں یہ فلسفہ اپنے انداز تحقیق کے لحاظ سے ادعائیت (Dogmatism) تھا یعنی یہ کہ وہ اسباب علم پر انتقادی نظر ڈالنے سے پہلے خارجی دنیا کی نسبت ایک نظریہ قائم کرنا چاہتا تھا۔ اپنے نتائج کے لحاظ سے وہ موجودتی (Realistic) بلکہ مادیتی تھا۔ روحانی اور جسمانی کا امتیاز اس دور کے کہیں آخر میں جا کر اکٹھا گوارا اس کے فلسفے میں معرض شعور میں آیا۔ لیکن اس سے پیشتر بھی ایرانی جنگ کے بعد یونانیوں کے حالات و حوائج میں جو تبدیلی پیدا ہو گئی تھی اس کی وجہ سے محض طبیعی تحقیق سے طبیعتیں منحرف ہونے لگی تھیں۔ سوسطائیوں نے اشیاء کے قابل علم ہونے میں ہی شک پیدا کر دیا تھا اور اس تحقیق کو چھوڑ کر وہ اسے علم کے متقاضی تھے جو عملاً مفید ہو۔ سقراط نے نہ صرف اس علمی فلسفے بلکہ عام فلسفے کے لئے ایک جدید بنیاد قائم کی۔

سقراط، افلاطون اور ارسطو نے یونانی فلسفے کو اس کی معراج تک پہنچا دیا۔ مسئلہ علم اور اسباب علم کی بحث میں منطوق پیدا ہو گئی۔ طبیعیات پر ایک طرف اخلاقیات اور دوسری طرف مابعد طبیعیات کا اضافہ ہو گیا تصورات کا قائم کرنا ان کی تقسیم اور ترکیب علمی تحقیق کی بنیاد قرار پایا۔ اشیاء کا غیر مادی جوہر جو فلسفیانہ تحقیق کا معروض ہے یعنی تصور منظر کے مقابلے میں ایک بلند تر حقیقت قرار پایا

روح جو ہر فکر ہونے کی حیثیت سے جسم سے متماز ہو گئی جس طرح انسان نے اپنی زندگی کا یہ مقصد تسلیم کیا کہ وہ اپنے اعلیٰ عنصر کو ترقی دے اور ادنیٰ کو اعلیٰ کے زیر حکومت کر دے اسی طرح یہ خیال قائم ہو گیا کہ فطرت کی حقیقی فعلیت بھی اس پر مشتمل ہے کہ مادے کے اندر صورت یا تصور کو ظہور میں لائے یہ خیال نہ صرف اس زمانے کے فلسفے سے ماورے بلکہ عام ہیلینی نظریہ کائنات سے بھی آگے تھا۔ ظاہری اور باطنی زندگی کی موافقت اور روح اور فطرت کی سادہ وحدت میں جو یونانی زندگی کے حسن کی اصلی اساس تھی، اس نئی تعلیم سے کچھ خلل آگیا لیکن یونانی قوم کے ارتقا میں یہ تغیر واقع ہو رہا تھا اور اس کے اندر وہ چیزیں پائی جاتی ہیں جو قدیم اور جدید فلسفے میں ما بہ الامتیاز ہیں۔ سقراط اور اس کے تابعین کے فلسفہ تصور میں علمی تحریک نے اس طرح ترقی کا قدم اٹھایا جس طرح کہ پانچویں صدی میں شاعری اور سنگ تراشی نے۔ مظاہر کی کثرت میں فقط وہی عناصر اصلی اور حقیقی خیال کئے گئے جو ان کے اندر مشترک اور ناقابل تغیر تھے۔ فن لطیف اور حکمی علم دونوں کا یہی مقصد قرار پایا کہ وہ ان کلی اور مشترک تصورات کو دریافت کریں اور ظاہر کریں۔ حکمت اور فن دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ دونوں نصب العین کے لئے کوشاں ہوتے ہیں۔ یہ تصورات افلاطون میں بھی فلسفہ حاضرہ کی طرح نفسی انداز کی نہیں ہے صور اشیا الہی یا انسانی فکر کی پیداوار نہیں وہ خارج از فکر مستقل وجود رکھتی ہیں وہ اشیا کی اصلی مثالیں ہیں جو نفس کے مقابل میں موجود ہیں۔ سقراط کی اخلاقیات اور اس سے زیادہ افلاطون کا فلسفہ قدیم یونانی نقطہ نظر سے بہت بلند ہو گیا تھا لیکن موخر الذکر کے اندر یونانی اخلاق کی جمالی اور سیاسی حیثیت باقی رہی۔ ارسطو علمی فعلیت کو ترجیح دینے کی وجہ سے اس سے آگے نکل گیا لیکن نیکی کی نسبت اس کا نظریہ بالکل یونانی ہے وہ بھی اخلاقیات کا

تعلق سیاسیات سے قائم رکھتا ہے اور رادوی نفع کی خاطر کاروبار کو نظر  
تختیر سے دیکھتا ہے اور یونانیوں کو غیر متحمل اجانب سے برتر رکھنا  
چاہتا ہے اور اسی وجہ سے غلامی کی حمایت کرتا ہے۔

صحیح معنوں میں شخصیت کا تصور نہ ارسطو میں ملتا ہے اور نہ افلاطون  
میں خاصکر افلاطون اس کے حقوق کو پوری طرح تسلیم نہیں کرتا فطرت  
کا مطالعہ پوری دلچسپی کے ساتھ نہ صرف ارسطو کے فلسفے میں پایا  
جاتا ہے بلکہ افلاطون کو بھی اس کی تصویریت اس بات سے نہیں  
روک سکی کہ وہ عالم ظاہری کے حسن اور اس کی روحانیت کی پوری  
طرح داد دے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اس عقیدے میں متشکل  
ہیں کہ فطرت مقاصد اور ذرائع کا ایک نظام ہے فطرت کی پرورش  
اور اس کی نسبت ان کی جمالی نظر اس بات کی شہادت دیتی  
ہے کہ ان کے اندر ابھی تک وہ وجدانات پائے جاتے ہیں  
جن سے قدیم زمانے میں یونانیوں کا مذہب پیدا ہوا تھا۔ چوتھی  
صدی ق م کے بعد اسکندر کی فتوحات کی وجہ سے جو تغیرات  
پیدا ہوئے ان کی بدولت فلسفہ یونان بلکہ تمام فکر یونان میں ہم  
تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ تحقیق فطرت اور خالص نظری تحقیق میں  
رکاوٹ اور رجعت واقع ہوئی۔ اکادمی اور مشائی اسکولوں کے  
ساتھ ساتھ اور ان پر غالب اور فائق رواقیوں اور ایتھوریوں  
کا ظہور ہوا جنہوں نے اخلاقیات کو فلسفے کا مرکز بنا دیا۔

طبیعیات میں وہ قبل سفر اطلی نظامات کے ہم نوا ہو گئے اور  
ان میں سے بھی اظہوں نے انہیں عناصر کو منتخب کیا اور ترقی دی  
جو ان کے اخلاقی اور مذہبی نظریہ حیات سے تعلق رکھتے تھے۔

روایت اور ایتھوریت میں اخلاقیات کا بھی یہ حال ہے کہ اسمیں  
کچھ تو انفرادیت پائی جاتی ہے اور کچھ مجرد ہمہ وطنیت ان دونوں  
فلسفوں میں بہت سی باتوں میں اختلاف ہے لیکن یہ خیال

ان میں مشترک ہے کہ انسان کو قومیت کے حدود سے ماورے اور خارجی حالات و اسباب سے بے نیاز ہونا چاہئے اور عارف کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے باطن میں اطمینان پیدا کرے۔ ان امور میں معاصر متشککین بھی ان سے موافقت رکھتے ہیں لیکن وہ اس مقصد کو ایک دوسرے راستے سے حاصل کرنا چاہتے تھے یعنی علم سے بالکل دست بردار ہو کر۔ ان مذہبوں کے باہمی ارتباط اور مذاہب متقدمین کے اثر سے جدید اکاڈمی کی تشکیل کے خلاف ایک رد عمل واقع ہوا۔ یعنی وہ انتخابیت جو اکاڈمی میں تو نہایت قوی تھی لیکن رواقیین اور مشائیین میں بھی داخل ہو گئی تھی اور انیسیدیموس (Anesidemus) کے اسکول میں اس نے ایک نیا مرکز پیدا کر لیا تھا۔ جدید فتنہ غورثیوں اور ان کے ساتھ وابستہ افلاطونیوں میں اس زمانے کے انتخابی اور ارتیابی میلانات نے متحد ہو کر وحی و الہام کا ایک نیم ایشیائی فلسفہ پیدا کیا جس کا نشو و نما کچھ تو یونانیت سے ہوا اور کچھ یہودی و مسیحی سے۔ مسیح کے بعد کی ابتدائی صدیوں میں یہ انداز فکر زیادہ زیادہ پھیلتا گیا اور تیسری صدی کے وسط میں فلاطینوس نے اسی بنیاد پر ایک جامع نظام قائم کر دیا جو دیگر فلسفوں پر غالب آگیا یا اس نے انکو اپنے اندر لے لیا۔ نو افلاطونی اسکول چھٹی صدی میں بے شیرازہ ہو گیا اور اس کے بعد یونانی فلسفہ اپنی مخصوص حیثیت میں مضمحل و تاریخ سے محو ہو گیا اگرچہ خارجی عناصر کے ساتھ مرکب ہو کر ازمنہ وسطیٰ اور عصر جدید میں نئی قسم کی تہذیبوں میں اس نے اپنے تسلسل حیات کو قائم رکھا۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ ارتقاء فکر یونان کو اپنے مبداء سے دور ہٹاتا گیا لیکن اس کی بعض اہم خصوصیتیں اس امر کو یاد دلانے کے لئے باقی رہیں کہ اس کی جڑیں ابھی تک یونانی سرزمین

ہی میں ہیں۔ رواقیین کی اخلاقیات میں عقل اور حواس کا تضاد بہت شدید صورت میں موجود تھا لیکن فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا ان کا اہل اصول رہا۔ طبیعیات میں رواقیین افلاطونی ارسطاطالیسی تنوعیت کو چھوڑ کر ہیراکلیٹوس کی مادیت حیات (Hylozoism) کی طرف عود کیا۔ کائنات کی نسبت ان کا غایتی نظریہ ان کو عام مذہب کی تشبیہ بہ انسان کے قریب لے گیا اور اپنی دینیات میں انہوں نے ان خیالات کی حمایت کی جن کو سائنس نے عرصہ دراز سے ترک کر دیا تھا ابیقر اپنی میکاکی طبیعیات کی وجہ سے عام عقیدے اور فطرت کی غایتی توجیہ دونوں کا مخالف تھا لیکن جمالیاتی ضرورت سے مجبور ہو کر اس نے دیوتاؤں کی نسبت ایک جدید، اگرچہ ناقص عقیدہ قائم کیا۔ اپنی اخلاقیات میں اس نے رواقیین سے بھی زیادہ یونانی اخلاقیات کے قدیم سیاسی عنصر کو ترک کر دیا لیکن حسی اور روحانی زندگی کی موافقت جو اس کا عملی نصب العین تھا اصلی یونانی نظریہ کے بہت مطابق تھا۔ اریٹائی مذاہب بھی اپنے عملی اصولوں میں اس خیال سے بہت دور تھے لیکن علم کے نامکمل ہونے کو فطری سمجھ کر ان کو ایسا اطمینان حاصل تھا جو عیسائیت کے عہد میں آسانی سے ممکن نہ رہا۔ نو فینا غورثیت اور نوافلاطونیت میں بھی جو عالم یونانی سے عالم عیسویت کی طرف عبور کے مظاہر ہیں، یہ امر صاف طور پر واضح ہے کہ ان کا تعلق قدیم انداز فکر کے ساتھ باقی ہے۔ اگرچہ ان فطامات میں عالم مرئی کو عالم غیر مرئی کے مقابلے میں بہت ادنیٰ قرار دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود عالم مرئی کی نسبت یہ خیال بھی ہے کہ وہ روحانی قوتوں کا مظہر اور اپنے انداز میں کامل ہے۔ عیسائی خارجی فطرت کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور کائنات کو مخلوق سمجھتے تھے اس کے مقابلے میں ان فلسفوں نے کائنات کو حسین اور اذلی قرار دیا۔

یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری عامی تھے لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی کہ فوق الانسان اعیان کا ایک سلسلہ اور الہی قوتوں کی ایک تدریج ہے جس کی مدد سے انسان خدا تک پہنچتا ہے۔

---

# دورِ اول

## قبل سقراطی فلسفہ

(۹) راہِ ارتقا

یونانیوں میں کائنات کی علمی توجیہ کی سب سے پہلی کوشش  
 - ایلس مطی نے کی اور اس کے بعد اس کے ہم وطنوں انکسیمنڈر اور  
 انکسامینز نے۔ بعد ازاں دیوجانس ابولوئی اور قدیم ایونیائی  
 اسکول کے دیگر نمائندوں نے اس کوشش کو جاری رکھا ایونیوں  
 فیثاغورث اور زینوفینز کے ذریعہ سے ان کوششوں کا رخ جنوبی  
 اطالیہ کی طرف پھر گیا جہاں پر تحقیقات ایسی آزادی سے ہوئی  
 کہ الگ الگ فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے۔ یہ تین قدیم ترین  
 مذاہب جن کی ابتدا چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوئی فقط اہل  
 بات میں مشترک ہیں کہ اشیاء کے علل میں وہ فقط جوہری  
 علل تلاش کرتے ہیں یعنی کہ اشیاء کس جوہر سے بنی ہیں جو  
 اب بھی ان کی اصلی حقیقت ہے لیکن ابتداءً حیات و کائنات  
 تغیر اور فنا و بقا کا مسئلہ اور ان مظاہر کی علت کلی کی تلاش  
 ابھی تک ان کے تفکر کا جزو نہیں قدیم ایونیائی فلسفہ فقط یہ  
 دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کس مادے سے اور کس طرح

ہی۔ فیتا غورٹی اشیاء کا جو ہر عدد میں تلاش کرتے ہیں اور اشیاء کے وجود و صفات کو مظاہر کے مستقل اور معین حساب اعداد سے اخذ کرتے ہیں۔ ایلیائی فلسفہ وحدت کائنات کے خیال سے شروع کر کے پارمینائڈز کے فلسفے میں وجود محض کو کائنات کا جوہر تسلیم کرتا ہے اور وجود سے عدم کو مطلقاً خارج کر کے اشیاء کی کثرت اور حرکت کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے۔

ہراکلیٹوس فطری فلسفیانہ تحقیق میں ایک نئے باب کا آغاز کرتا ہے۔ یہ دعوئے پیش کر کے کہ مادے کے مسلسل تغیر اور اس کی ترکیب و تخریب میں کسی چیز کو سوائے قانون تغیر کے ثبات حاصل نہیں اس نے بعد میں آنے والے مفکرین کے لئے یہ سوال پیدا کر دیا کہ مظاہر کے تغیر اور حرکت کی توجیہ کی جائے۔ ایپیڈوکلینز لیوپیٹس اور انکساگوراس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ناقابل تغیر مادی جواہر کے اتصال اور انفصال سے حدوث و تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اس طریقے سے حدوث کا مانخذ بھی ایک اصلی اور ناقابل تغیر وجود قرار پاتا ہے جو اس حیثیت سے پارمینائڈز کے وجود مطلق سے الگ حتم کا ہے کہ اس کے اندر کثرت اور تقسیم پذیری پائی جاتی ہے لیکن دوسری حیثیتوں سے اس میں بھی وہی اصلی صفات پائے جاتے ہیں۔ ایپیڈوکلینز ان اصلی اور ابتدائی جواہر کو ایک دوسرے سے کیفیتاً الگ الگ سمجھتا ہے۔ ان کی تعداد محدود ہے لیکن ان کی تقسیم لامتناہی ہو سکتی ہے۔ لیوپیٹس ان کو کیفیتاً یکساں خیال کرتا ہے لیکن لا تعداد اور ناقابل تقسیم۔ انکساگوراس کے نزدیک ان کی کیفیت الگ الگ ہے تعداد میں لا محدود ہیں لیکن ان کی لامتناہی تقسیم ہو سکتی ہے۔ حرکت کی توجیہ کے لئے جس پر جواہر کی ترکیب اور تقسیم کا مدار ہے، ایپیڈوکلینز ایک افسانوی طریقے سے عناصر کے ساتھ محرک قوتوں کو شامل کر دیتا ہے۔



لیو سٹس اور دیمقراطیس ذرات کو خلا میں ڈال دیتے ہیں۔ انکساکورا  
ایک ایسی روح کی طرف رجوع کرتا ہے جو صانع عالم ہے۔  
یہاں پر طبیعیات کے نقطہ نظر کو پیچھے چھوڑ دیا گیا ہے۔  
سوفسطائی تعلیم نے اس کو اصولاً ترک کر دیا اس نے علم کے ہر  
امکان سے انکار کیا اور فلسفے کو عملی زندگی کے مسائل میں محدود  
کر دیا اور عملی زندگی کو بھی ایسے اصولوں سے محروم کر دیا جو کلیتہً صحیح  
ہوں۔ یہیں پر سقراط کی اصلاح فلسفہ کی ضرورت پیش آئی۔  
سوفسطائیت کے کیٹرنہ اور مشکوک نتائج سے یہ رد عمل لازم تھا۔  
(۱۰) سب سے قدیم مذاہب فلسفہ

ذال الف تا قدیم ایونیا نی۔  
(Thales)

تالیس جو سولن اور کرلیسوس کا معاصر تھا ملطہ کا باشندہ تھا  
اس کے آباء اجداد بیٹین کا ڈیمین تھے۔ اپولوڈورس نے اس کی  
پیدائش کا سن ۶۲۴ ق م دیا ہے لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ  
۶۲۴ ق م ہے اور اس کا سن وفات ۵۴۵ ق م اور ۵۴۵ ق م  
لگ بھگ ہے۔ سات عاقلوں کی فہرست میں اس کا نام سب سے  
اوپر رکھا جاتا ہے اور جو کچھ اس کی نسبت کہا گیا ہے وہ ایک  
بات کی شہادت ہے کہ اس کی حکمت عملی اور سیاسی قابلیت لوگوں  
کے نزدیک بہت بلند مرتبے کی تھی۔ یہ بات بھی بہت مشہور ہے  
کہ وہ ریاضیات اور ہیئت کا علم رکھتا تھا جو یوڈیمس کے نزدیک  
اس نے فنیقیہ اور مصر میں حاصل کیا اور یونان میں اس کی اشاعت  
کی۔ اس کے ثبوت میں اکثر یہ بات کہی گئی ہے کہ اس نے اس  
سورج گرہن کی پیش گوئی کی جو جیولین کی تقویم کے مطابق ۴۸۸  
مئی ۵۸۵ ق م کو واقع ہوا۔ یقیناً اسی قسم کی ریاضیاتی تحقیق اور  
اس سے پیدا شدہ حکیمانہ ذوق نے اس کو اس بات کی طرف

راغب کیا ہو گا کہ توہمات و روایات کو برطرف کر کے اشیاء کے اصلی جوہر کو تلاش کرے۔ یہ لازمی بات تھی کہ جس طرح اس کی ریاضیات ابتدائی سی تھی اسی طرح اس کی طبیعیات بھی ابتدائی قسم کی ہو۔ اس نے کہا کہ تمام چیزیں پانی ہی سے پیدا ہوئیں اور پانی ہی کی بنی ہوئی ہیں زمین کی نسبت اس نے یہ کہا کہ وہ پانی پر تیرتی ہے۔ ارسطو اس نظریہ کے دلائل بھی بیان کرتا ہے لیکن محض اپنے قیاس سے، کیونکہ اس کے پاس تالیس کی کوئی کتاب نہیں تھی، نہ ہی اس کی کسی تصنیف کا وجود تھا۔ بعد کے مصنفوں نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے اور ان میں کے دلائل بھی بیان کئے ہیں، ان کو جعلی تصور کرنا پڑے گا۔ تالیس نے اس کی کوئی فرید توجیہ نہیں کی کہ اشیاء پانی میں سے کس طرح بنتی ہیں۔ اس کا غالباً یہ خیال تھا کہ قوتِ فاعلہ براہِ راست مادے کے ساتھ وابستہ ہے اور قدیم مذہبِ فطرت کے انداز میں وہ اس قوت کو زندگی کی قوتوں کے مماثل تصور کرتا تھا جیسا کہ اس کے ان بیانات سے ٹپکتا ہے کہ ”سب کچھ دیوتاؤں سے معمور ہے اور مقناطیس میں بھی روح ہے کیونکہ وہ لوہے کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ ہمارے پاس اس بات کے فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ وہ اس صورتِ گر قوت کو خدا روح یا روحِ کائنات قرار دے کر مادے سے ممتاز سمجھتا تھا۔“

اس طبعی نظریہ کی ابتدائی صورت میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی لیکن اس کی اہمیت یہ تھی کہ طبعی انداز پر غور و فکر شروع ہو گیا۔ اس سلسلے میں اناکسیمنڈر تک پہنچ کر بھی خاصی ترقی ہو گئی۔

(۱۱) اناکسیمنڈر (Anaximander)

یہ اہم اور یا اثر مفکر تالیس کا ہم وطن تھا اس لئے یقیناً اسکے

نظریات سے واقف ہو گا۔ اس کا سن پیدائش ۶۱۱ء یا ۶۱۰ء ق م ہے اور سن وفات ۵۴۶ء یا ۵۴۵ء ق م کے کچھ بعد۔ وہ اپنے زمانے میں علم ہیئت اور علم جغرافیہ میں نمایاں حیثیت رکھتا تھا۔ تالیس نے جو کو نیاتی تحقیق شروع کی تھی اس نے انکو آزادی کے ساتھ جاری رکھا اور نتائج کو ایک کتاب میں درج کیا جو بہت جلدی ناپید ہو گئی۔ فیسیائڈیز کے دوش بدوش یہ شخص یونان کا قدیم ترین شرنویس اور سب سے پہلا فلسفی مصنف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام اشیاء کا آغاز ایک لامحدود مادے سے ہوا۔ تمام چیزیں اسی مادے سے ابھرنی اور دوبارہ تباہ ہو کر اسی میں مل جاتی ہیں تاکہ وہ اپنے جرم کے لئے کفارہ پیش کریں۔ اس ابتدائی مادہ کو وہ نہ تو چار عناصر پر مشتمل سمجھتا ہے اور نہ کوئی ایسا جو ہر خیال کرتا ہے جو ہوا اور آگ یا ہوا اور پانی کے بین بین ہے اور نہ ایسے مخصوص جو اہر کا مرکب تصور کرتا ہے جس کے اندر یہ عناصر معین طور پر اور کیفاً ممتاز حیثیت سے موجود تھے جیہو فراسٹس کے صاف بیان سے اور ارسطو کے اقوال سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انکسینڈریا تو وجود لامحدود کو تمام مادی جو اہر سے الگ خیال کرتا تھا یا اس کی مخصوص ماہیت کی نسبت اس نے کچھ بیان نہیں کیا یا اس کی مراد عام مادے سے تھی نہ کہ کسی خاص قسم کے مادے سے۔ اس کا استدلال یہ تھا جو یقیناً غلط تھا کہ ابتدائی مادہ لامحدود ہونا چاہیے ورنہ وہ اشیاء کے بنانے میں خرچ ہو کر ختم ہو جائیگا ابتدائی مادہ غیر محدود غیر مشق اور ناقابل فنا ہے اور اس کی حرکت بھی ازلی ہے۔ خلف قسم کا مادہ الگ الگ ہو جاتا ہے پہلے گرم اور سرد میں افتراق پیدا ہوا ان دونوں سے نمی پیدا ہوئی پھر نمی سے زمین ہوا اور گرہ نار میں انفصال پیدا ہوا جو زمین کے گرد ایک خول کی طرح چڑھ گیا۔ جب یہ پھوٹا تو آگ سے بھرے ہوئے گول گول کرے

الگ الگ ہو گئے جن کے اندر سوراخ تھے۔ ہوا کی موجوں نے ان کو حرکت دی اور انھوں نے زمین کے گرد گھومنا شروع کیا۔ زمین کی شکل سلنڈر کی طرح ہے اور اس کا میلان افقی سمت میں ہے، ان بیوں کی شکل کے چھلوں میں جو سوراخ ہیں، گھومتے ہوئے ان سوراخوں میں سے آگ نکلتی ہے، جس کا سلگنا زمین کے بخارات کی وجہ سے قائم رہتا ہے۔ انھیں سے یہ صورت پیدا ہوتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ ستارے فضا کے آسمانی میں گردش کر رہے ہیں۔ یہ خیال ہمیں بہت عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن اجرام فلکیہ کی باقاعدہ حرکت کی یہ سب سے پہلی میکانیکی توجیہ ہے جو بعد کے نظریہ بیروج کے انداز کی ہے۔ زمین پہلے سیال حالت میں تھی وہ بتدریج خشک ہوئی تو اس پر جاندار پیدا ہوئے آغاز انسان سے ہوا لیکن پہلے انسان مچھلیوں کی طرح تھا اور پانی میں رہتا تھا خشکی پر وہ اس وقت آیا جبکہ خشکی پر زندہ رہنے کی قابلیت اس میں پیدا ہو گئی انکسینڈر اپنی کوششوں کے مقدمات کے موافق اس بات کا قائل تھا کہ دنیا پیدا ہوئی اور فنا ہو کر پھر پیدا ہوتی رہتی ہے اور اس تو اتر و توالی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ یہ ایک قابل اعتبار روایت ہے جس کے اسناد کا پتہ تیئو فرانسس تک چلتا ہے۔ شلار ماخر نے غلطی سے اس کو رد کر دیا ہے

(Anaximenes)

(۱۲) انکسیمینز

انکسیمینز بھی ایک ملطی تھا جس کو بعد کے مصنفوں نے انکسینڈر کا شاگرد قرار دیا ہے اس تلمذ میں یہاں تک صداقت ضرور ہے کہ اس کی تعلیم پر اس کے پیشرو کا اثر بہت واضح ہے۔ اس کا زمانہ حیات تخمیناً ۵۸۵ء اور ۵۲۷ء ق م کے عین بین ہے۔

آیونی نثر میں اس کا ایک رسالہ تھا جس کا ایک بہت مختصر اس  
حصہ محفوظ رہ گیا ہے۔  
طبیعیاتی نظریہ میں انکسینڈر کا خیال انکسینڈر سے  
اس امر میں مختلف ہے کہ وہ بے تعین لا محدود مادے کو اصل اول  
قرار نہیں دیتا بلکہ تالیس کی طرح مادے کو وہ کیفاً متعین سمجھتا ہے  
لیکن اس بات میں وہ پھر انکسینڈر کے موافق ہو جاتا ہے کہ وہ  
اسے ایسا جوہر قرار دیتا ہے جس کے اندر انکسینڈر کے جوہر اصلی  
کے صفات پائے جاتے ہیں یعنی لا محدودیت اور لایزال حرکت  
ہوا کے اندر یہ دونوں صفتیں پائی جاتی ہیں ہوا کی وسعت فضا  
میں لا محدود ہے اور اس میں مسلسل حرکت اور تغیر بھی پایا  
جاتا ہے اور جانداروں کے اندر وہ تمام حرکت اور زندگی کی اساس  
ہے۔ یہ نظریہ اس قدیم خیال کے مطابق ہے کہ روح ایک  
ذی حیات ہوا ہے۔ ”جس طرح ہوا ہماری روح کی حیثیت  
میں ہماری ہستی کو مجتمع رکھتی ہے اسی طرح نفس اور ہوا تمام  
کائنات کی حامل ہے۔“ اپنی ازلی اور ابدی حرکت کی وجہ سے  
ہوا میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے وہ دو قسموں کا ہے ایک تملطیف  
اور ایک تکثیف۔ تملطیف کے ساتھ حرارت اور تکثیف کے ساتھ  
ٹھنڈک وابستہ ہے۔ تملطیف سے ہوا آگ بن جاتی ہے اور  
تکثیف سے بادل پانی مٹی پتھر وغیرہ بنتے ہیں یہ خیال اس نے  
یقیناً کرہ ہوا کی کیفیات سے اخذ کیا۔ کائنات کی تکوین میں پہلے  
زمین بنی۔ وہ اس کو طشت کی طرح چھٹی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ  
ہوا اس کو اٹھائے ہوئے ہے۔ جو بخارات اس سے اٹھتے ہیں  
وہ کشیف ہو کر آگ بن جاتے ہیں۔ ستارے اس آگ کے وہ حصے  
ہیں جو ہوا کے دباؤ سے ٹھوس ہو گئے ہیں۔ وہ بھی زمین ہی کی  
شکل کے ہیں اور اس کے اوپر تیرتے پھرتے ہیں اس امر کی قابل اعتماد

شہادت موجود ہے کہ انکسیمینڈر انکسیمینڈر سے اس عقیدے میں متفق تھا کہ کائنات بالکل راندھا ہوا ہے اور فنا ہوتی ہے +

## قدیم آیونی اسکول کے متاخر پیرو

۱۳. دیوجانس (Diogenes)

ملطی فلاسفہ نے چھٹی صدی میں جس مذہب کی بنا ڈالی تھی وہ پانچویں صدی ق م میں بھی نمودار ہوا۔ ہیپو (Hippo) جس کا زمانہ اس صدی کی دوسری ہتھالی میں تھا ایتالیس کا ہم خیال تھا کہ پانی یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ پانی کائنات کا اصلی مادہ ہے۔ یہ نتیجہ اس نے حیوانی زندگی کی مثال سے نکالا اس کے نزدیک روح ایک نمی ہے جو تخم سے پیدا ہوتی ہے۔ پانی ہے آگ پیدا ہوئی اور جب آگ نے پانی پر فتح حاصل کی تو دنیا بنی۔ انکسیمینڈر کا ہم خیال ایڈیوس (Idaeus) تھا جس نے یہ تعلیم دی کہ ہوا اصلی مادہ ہے۔ بین بین کے نظریات بھی جن کا ارسطو بغیر کسی نام لینے کے ذکر کرتا ہے اکثر انکسیمینڈر کے نظریات کے حامل ہیں۔ سنہ ۴۰۰ ق م میں بھی دیوجانس نے انکساگوراس کی اس تعلیم کے خلاف کہ ایک روح صانع کائنات ہے، وحدتی مادیت کی حمایت کی کوشش کی اور کہا کہ انکساگوراس جن صفات کے لئے روح کو ضروری سمجھتا ہے وہ ہوا ہی کے اندر مل سکتے ہیں دیوجانس کہتا ہے کہ انکساگوراس کے لاتعداد اصلی جواہر کے مقابلے میں تمام اشیاء کے لئے ایک مشترک مادہ فرض کرنا پڑے گا ورنہ اشیاء کی ترکیب ان کا عمل اور رد عمل ناممکن ہوگا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ مادہ ایک عقلی جوہر ہو جس کا ثبوت کچھ تو کائنات کے اندر

نظم و نسق سے ملتا ہے اور کچھ حیوانوں اور انسانوں کی زندگی سے۔ یہ تمام خصوصیات ہوا کے اندر جمع ہیں۔ ہوا ہی سے تمام چیزوں کا خمیر ہوتا ہے اور ہوا ہی زندگی حرکت اور شعور پیدا کرتی ہے اسلئے ہوا ہی وہ اصلی لا محدود عقلی جوہر ہے جو تمام اشیاء کو ترتیب دیتا اور ان پر حکومت کرتا ہے تمام چیزیں ہوا ہی کی تبدیل صورتیں ہیں ان کی تبدیلی ہیئت تلطف اور تکثیف یا حرارت اور برودت سے پیدا ہوتی ہے کثیف اور بھاری مادہ نیچے گرتا گیا اور ہلکا مادہ اوپر چڑھتا گیا اسی طرح سے دو مختلف حصے ہو گئے ایک زمین اور دوسرے اجرام فلکیہ۔ سورج کی گرمی کے اثر سے زمین کے کچھ حصوں سے نباتات حیوانات اور انسان پیدا ہوئے۔ جانداروں کی روح ایک قسم کی ہوا ہے جس میں سوچ کی طرح کی گرمی تو نہیں لیکن کمرہ ہوائی سے زیادہ گرم ہے جانداروں کی قسموں کا مدار ہوائی روح کی قسموں پر ہے۔ دیو جانس نے نہایت ذہانت سے یہ کوشش کی کہ جسمانی اور حیوانی زندگی خصوصاً دوران خون اور فعلیت حواس کی توجیہ اپنے نظریہ کے مطابق کرے۔ وہ بھی ہیراقلیتوس اور ایونی فلاسفہ کے ساتھ اس عقیدہ میں متفق ہے کہ عالم بار بار بنتا اور فنا ہوتا رہتا ہے۔

### (ج) فیثاغورثیین

#### ۱۴ فیثاغورث اور اسکا اسکول۔

فیثاغورث کے تاریخی حالات بہت پہلے سے ہی غمراہ تاریخی افسانوں اور اٹکلوں کے ساتھ مل جل گئے تھے جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا روایتیں اور زیادہ موضوع ہوتی گئیں اس کی تعلیم میں بھی خصوصاً جدید فیثاغورثی اسکول کے طلوع اور چلی مصانف کی کثرت کے بعد، موضوع عناصر اس طرح غلط ملط ہو گئے ہیں کہ

حقیقی کو غیر حقیقی سے جدا کرنا نہایت مشکل کام ہو گیا ہے فیثا غورثی اسکول اور اس کے بانی کی نسبت فقط چند باتیں کسی قدر یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہیں اور ان کی تعلیم کی نسبت فقط وہی حصے قابل اعتماد ہو سکتے ہیں جو فلوپلاس کی تحریروں کے اصلی اجزاء ارسطاطالیس کے بیانات اور ان تحریرات سے ملتے ہیں جن کو ہم جائز طور پر قیو فرانسس کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔

فیثا غورث مینسارکس کا بیٹا تھا اس کی جنم بھوم ساموس ہے جہاں اس کے آباؤ اجداد جو ٹیرینینس پیلا سجمین تھے فلیوس سے ہجرت کر کے گئے تھے۔ اس کے زمانہ ریحات کی نسبت جتنے مختلف اور متضاد بیانات ملتے ہیں ان سے فقط اتنی بات غلب معلوم ہوتی ہے کہ وہ قریباً ۸۰۰ء - ۷۵۰ء ق م میں پیدا ہوا ۷۵۰ء - ۷۰۰ء میں اطالیہ آیا اور اس نے پچھٹی صدی کے آخر یا پانچویں صدی کے آغاز میں وفات پائی۔ ہیراقلیتوس بھی اسکی نسبت کہتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم تھا لیکن اس کی اس معلومات کا ماننا ہمیں معلوم نہیں۔ اس کی سیاحتوں کی نسبت متاخرین کے بیانات اور جنوب و مشرق کے مالک سے جو تہذیب اور علوم و فنون اس نے سیکھے یہ باتیں کئی وجوہ سے ناقابل اعتبار ہیں اول تو یہ کہ ان کے راوی بہت غیر معتبر ہیں دوسرے یہ کہ یہ بیانات بہت بعد کے زمانے کے ہیں علاوہ ازیں جن حالات میں یہ بیانات ظہور میں آئے وہ خود ان کو مشکوک بنا دیتے ہیں۔ ان کا ماننا تاریخی یادداشت نہیں۔ تناسخ کے مسئلے اور بعض آرنک فیثا غورثی شعارات و رسوم کی بنا پر بعض لوگوں نے اہلک سے کام لیا ہے۔ فیثا غورث کی مصر میں موجودگی کی نسبت بھی جس کا غیر اغلب ہونا داخلی شہادت سے ثابت نہیں کر سکتے، قدیم روایات میں کچھ نہیں ملتا۔



اس کی سب سے قدیم شہادت اسوکر ایٹس کا ایک خطبہ ہے جس کو تاریخی حیثیت سے قابل اعتبار ہونے کا دعوے نہیں۔ فیثا غورث کے مصر میں قیام کی نسبت ہیروڈوٹس بالکل ناواقف معلوم ہوتا ہے اور جو فلسفہ وہ مصر سے یونان میں لایا اس سے اسوکر ایٹس بھی یقیناً کوئی علمی نظریات نہیں بلکہ ایک اصلاحی دستور العمل مراد لیتا ہے ارسطو اور افلاطون کی نسبت یہ بات اغلب معلوم نہیں ہوتی کہ وہ فیثا غورثیت جیسے با اثر نظام کا ماخذ مصر کو قرار دیں۔ یہ بات زیادہ قابل اعتبار معلوم ہوتی ہے کہ فیسیائڈیز اس کا استاد تھا لیکن یہ بھی یقینی نہیں۔ اس کو ائکسیمینڈر کا پیرو قرار دینا محض ایک قیاس کی بات معلوم ہوتی ہے لیکن سحمان غالب یہ ہے کہ اس کے ہیئتیت نظریہ کا اثر فیثا غورث کی تعلیم پر ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تبلیغ و تعلیم کا کام وطن میں شروع کر کے جنوبی اطالیہ کو میدان عمل بنایا اس نے کروٹونا میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور وہاں پر ایک انجمن قائم کی بہت سے اطالوی اور سسلی کے یونانی اس کے رکن ہو گئے۔ بعد کی روایات کی رو سے وہ ان علاقوں میں بنی اور صاحب کرامات شمار ہوتا تھا۔ اس کے پیرو رہبانوں کی طرح رہتے تھے اشیاء کی ملکیت ان کے ہاں مشترک تھی گوشت اور سیم کی بھلی نہیں کھاتے تھے اونی کپڑے نہیں پہنتے تھے اور اپنی جماعت کے اسرار کو شدت سے پوشیدہ رکھتے تھے تاریخی نقطہ نظر سے فیثا غورثی جماعت بھی انھیں سیری جماعتوں کی طرح معلوم ہوتی ہے جو اس زمانے میں عام تھیں۔ ہیروڈوٹس جن وجد و مستی کی محفلوں کا ذکر کرتا ہے وہ اس کا بھی مرکزی عنصر تھیں اور زینوفینز نے اوگون کی تعلیم کا جو ذکر کیا ہے وہ اس کا خاص عقیدہ تھا۔ جو لوگ اس کے رکن ہوتے تھے ان سے

یہ تقاضا ہونا تھا کہ وہ اپنی زندگی کو پاکیزہ رکھیں لیکن بہترین شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی بہت مشکل بات نہ تھی اور فقط چند معمولی باتوں سے پرہیز کا نام تھا۔ فیثا غورثی جماعت اس قسم کی دوسری جماعتوں سے اس بات میں امتیاز رکھتی تھی کہ اس کے اندر فیثا غورث کے مذہب اور اس کی صوفیانہ تعلیم نے اخلاقی اور اصلاحی رنگ اختیار کیا اور دُورانی رسوم اور نظریہ حیات کے مطابق اس کے ارکان جسمانی اور عقلی صحت اخلاق اور ضبط نفس کی کوشش کرتے تھے۔ ان مساعی کے ساتھ ساتھ بہت سے علوم و فنون و صنائع، جسمانی ورزش موسیقی طب اور دیگر علمی جدوجہد اس کے بانی کے اسوہ کے مطابق جاری تھی۔ چوتھی صدی کے آغاز تک ریاضیاتی علوم کا خاص مرکز فیثا غورثی جماعت ہی تھی۔ اس کے ساتھ فطرت کی نسبت وہ عقیدہ بھی تھا جو فیثا غورثی نظام فلسفہ کا خاص موضوع تھا۔ فیثا غورث کی اخلاقی اصلاح کا لازماً سیاسی اصلاح کی صورت اختیار کر لینا اس زمانے کے یونانیوں کی طبیعت اور ان کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک لازمی بات تھی۔ سیاست میں فیثا غورثی اپنی روح تعلیم کے مطابق دُورانی اُمرائی ادارات کے حامی تھے جن کا مقصد فرد کو کلیتہً جماعت کے ماتحت رکھنا تھا۔ یہ لوگ یونان کبرے کے بہت سے شہروں پر اسی انداز سے حکومت کرتے تھے۔ فیثا غورثی جماعت کی اس سیاست کی وجہ سے اس پر اکثر حملے بھی ہوئے جن کی وجہ سے فیثا غورث کروٹونا سے میٹا پوٹم چلا گیا جہاں اس نے وفات پائی۔ کئی سال کی پرخاش کے بعد کروٹونا میں فیثا غورثیوں کی مجلس کا مقام جلا دیا گیا جو غالباً ۳۸۴ء سے ۳۸۳ء ق م کا واقعہ ہے اس کے بعد آذر دہی کا بازار گرم ہوا یہ مقام نام جنوبی اطالیہ میں پھیل گیا بہت سے فیثا غورثی اس میں

ہلاک ہوئے اور باقی منتشر ہو گئے۔ انھیں جلا وطن لوگوں میں سے جن کی وجہ سے وسط یونان فیتا غورثیت سے واقف ہوا فلولاں اور لامیس بھی تھے جو تھیبس میں رہتے تھے۔ یورانوس فلولاں کا شاگرد تھا۔ ارسو کینوس کہتا ہے کہ اس کے طالب علم آخری فیتا غورثی تھے۔ چوتھی صدی کے آغاز میں ہمیں کلائٹاس، ٹارٹم میں نظر آتا ہے اور اس کے بعد مشہور آرکائٹاس، جسکی وجہ سے دوبارہ فیتا غورثیت کو ایک بڑی جماعت کی رہنمائی حاصل ہوئی۔ اسکے زمانے کے کچھ ہی بعد فیتا غورثی حکمت کا چراغ اٹالیہ میں بھی بجھ گیا۔ لیکن فیتا غورثی اسرار نہ صرف قائم رہے بلکہ پھیلنے لگے۔

## ۱۵۔ فیتا غورثی نظام عدد اور عناصر عدد

جس طرح فیتا غورث کی علی کوششوں کا نصب العین یہ تھا کہ انسانی زندگی کے اندر ربط و نظام پیدا کرے اسی طرح جو نظریہ حیات اس کے ساتھ وابستہ ہے اور جس کا ماضد بشک خود فیتا غورث ہے، وہ بھی زیادہ تر اس نظام کو مد نظر رکھتا ہے جو اشیاء کی کلیت یا کائنات میں ربط پیدا کرتا ہے۔ اس کا ادراک ہمیں خاص طور پر موسیقی کے سروں اور اجرام فلکیہ کی باقاعدہ حرکتوں میں ہوتا ہے۔ فیتا غورثی ریاضی داں ہونیکی حیثیت سے اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ دنیا میں ہر شے عددی اضافات سے مرتب ہے۔ فلولاں کہتا ہے کہ عدد ہی وہ شے ہے جس سے نامعلوم معلوم ہوتا تمام الہی چیزوں انسانوں کے اعمال موسیقی اور صنعت پر اس کی حکومت ہے اور اس میں

جھوٹ کی کوئی گنجائش نہیں۔ تمام چیزیں عدد کے مطابق بنی ہیں۔ اُن کے خام موجودتی فکر نے اس خیال کو اس نظریہ میں تبدیل کر دیا کہ عدد ہی اشیاء کا جوہر ہے ہر شے عدد ہے اور فقط عدد پر مشتمل ہے۔ اس خیال کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے یہ کہنا گر فیثا غوری اعداد اور اشیاء میں فرق کرتے تھے اور اشیاء کو فقط اعداد کے لحاظ سے منظم سمجھتے تھے اُن کے نظریہ کی نسبت ایک صریح غلط بیانی ہوگی۔

اعداد بعض طاق ہوتے ہیں اور بعض جفت طاق وہ عدد ہوتا ہے جس کی تنصیف کی ایک حد ہوتی ہے جفت میں کوئی حد نہیں ہوتی۔ طاق محدود ہوتا ہے اور جفت لامحدود۔ اس سے فیثا غوریوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ جفت اور طاق یا محدود اور لامحدود تمام اعداد اور اشیاء کے اساسی عناصر ہیں۔ چونکہ یونانی محدود کو لامحدود کی نسبت ناقص سمجھتے تھے اور طاق کو جفت کی نسبت زیادہ مبارک خیال کرتے تھے انھوں نے اس نظریہ کے ساتھ یہ خیال بھی شامل کر دیا کہ محدود اور لامحدود یا نیک اور بد کا مخالف ہر شے میں موجود ہے فلولاں جیسے متاخرین نے دس مخالفات کی ایک فہرست بنائی۔

(۱) محدود اور لامحدود (۲) جفت اور طاق (۳) احد اور کثیر (۴) دایاں اور بایاں (۵) نر اور مادہ (۶) سکون اور حرکت (۷) مستقیم اور منحنی (۸) نور اور ظلمت (۹) نیک اور بد (۱۰) مربع اور مستطیل۔ اشیاء کے عناصر میں اس مخالف کے موجود ہونے کی وجہ سے ایک ایسی اصل کی ضرورت پیش آئی جو ان کو متحد کرے۔ یہ اصل ہم آہنگی، کثرت کی وحدت، یا مخالف کی موافقت ہے جیسے پہلے ہیں کہ ہر شے عدد ہے اسی طرح یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر شے ہم آہنگی ہے۔ فیثا غوری جزئی کا تعلق کلی سے اور علت کا تعلق سب سے معلوم سے واضح نہ کر سکے اسی طرح وہ کائنات کی

ہم آہنگی اور موسیقی کی ہم آہنگی میں امتیاز نہ کر سکے۔

## ۱۶ فیثاغورثی طبیعیات

نظریہ اعداد کو مظاہرہ و واقعات پر عائد کرنے میں فیثاغورثیوں کا طرز استدلال زیادہ تر بے اصول اور اپنی خواہش پر مبنی تھا۔ جب ان کو کسی چیز میں کوئی عدد یا عددی اضافت معلوم ہوتی تھی تو وہ اس کو اس شے کا جوہر قرار دیتے تھے۔ اس طرح بعض اوقات یہ ہوتا تھا کہ ایک ہی شے کو مختلف اعداد سے تعبیر کرتے تھے اور اکثر ایک ہی عدد مختلف قسم کی اشیاء کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ایسی اشیاء کو وہ ایک دوسرے کے حامل سمجھ لیتے تھے۔ نظریہ اعداد کا زیادہ باقاعدہ اطلاق اس طرح کیا گیا کہ اشیاء کی اقسام کو اعداد کے لحاظ سے مرتب کیا گیا اور انکے صفات کی توجیہ اعداد سے کی گئی۔ اعداد کا اساسی نظام عشری تھا۔ پہلے دس عددوں میں سے ہر ایک کو اپنی اپنی قوت اور اہمیت ہے۔ ان میں سے دس کا عدد کامل اور جامع عدد ہے اس کے بعد عشرہ بالقول ہے جس کی وہ قسم کھاتے تھے۔ ان کے نزدیک عددی اضافات پر سروں کی ہم آہنگی اور ان کے آثار چڑھاؤ کا مدار ہے ان سروں کی باہمی نسبت ساز کے تاروں کی لمبائی سے متعین ہوتی ہے۔ اس کا تفصیلی حساب فلولاں نے دیا ہے۔ اعداد سے جیومیٹری کی شکلیں اخذ کی جاتی تھیں (یونانیوں کی ریاضیات میں عام قاعدہ یہی تھا)۔ دو خط کا عدد تھا تین سطح کا اور چار ٹھوس چیز کا فلولاں کے نزدیک مادے کی اصلی ماہیت کا مدار اس کے چھوٹے سے چھوٹے ذروں کی شکلوں پر تھا۔ پانچ باقاعدہ ٹھوس شکلوں میں سے وہ چار پہلوی کو آگ کی طرف

منسوب کرتا تھا ہر شے پہلو کو ہوا سے بہت پہلو کو پانی سے مکعب کو زمین سے اور دوازدہ پہلو کو کائنات یا شاید ایتھر سے وابستہ کرتا تھا۔ قدم عالم کا عقیدہ ارسطو کے خلاف بعد کے مصنفوں نے فیتا غورث کی طرف منسوب کیا ہے عالم کی تکوین احد سے شروع ہوئی جو مرکز کی آگ ہے۔ اس آگ نے لامحدود کے قریب ترین حصوں کو اپنی طرف کھینچا اور محدود کیا۔ کائنات کا مرکز اور اتحاد اسی کے اندر ہے۔ یہ زیوس کا قلعہ ہے۔ دیگر اجرام فلکیہ کے ساتھ زمین اس مرکزی آگ کے گرد گھومتی ہے۔ تاریخ فکر میں یہ پہلی مرتبہ ہے کہ حرکت ارضی سے حرکت فلکی کی توجیہ کی کوشش کی گئی ہے لیکن اجرام فلکیہ کے لئے دس کے کامل عدد کو محفوظ رکھنے کے لئے زمین اور مرکزی آگ کے درمیان ایک اور زمین کو داخل کرنا پڑا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام ہر شے جس کی نسبت یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ فلوالاس اس کا قائل تھا، پہلے پہل فیتا غورث کے تابعین نے پیش کیا۔ موسیقی انجم کا نظریہ جس کا آغاز خیال عوام سے ہوا اور جس کے مطابق سات سیاروں کو چنگ فلک کے سات تار قرار دیا گیا اس سے زیادہ قدیم ہے۔ روح کائنات کی تعلیم کو جدید فیتا غورثی جعلی تصنیفات میں فیتا غورثیوں کی طرف منسوب کیا گیا۔ لیکن جو کچھ ارسطو نے کہا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خیال فیتا غورثیوں کی اصل تعلیم میں داخل نہیں تھا انسانی روح کے متعلق بھی انہوں نے کوئی خاص تحقیقات نہیں کی۔ ارسطو نے اس کی نسبت یہی کہا ہے کہ وہ ذرات شمسی کو ارواح سمجھتے تھے۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیات میں اس بیان میں کہ فیتا غورثیوں نے کن کن چیزوں کو اعداد میں تحول کیا وہ روح اور فہم کا بھی ذکر کرتا ہے اس سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ فلوالاس کا جسم کی یا بت یہ خیال تھا کہ

طبیعی صفات کا تعلق پانچ سے ہے حیات کا چھ سے، فہم، صحت اور نور کا سات سے، محبت دانائی اور عملی علم کا آٹھ سے روح کو مطلقاً ہم آہنگی یا شاید جسم کی ہم آہنگی بھی کہا گیا ہے یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ غلہ لاس عقل کا محل سر میں روح کا دل میں نشوونما کا ناف میں اور تولید کا اعضائے جنس میں قرار دیتا تھا دیگر جزئی معلومات کا یہاں ذکر کرنا ضروری نہیں ہے جو روایتاً فیشا غورثیوں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، لیکن جن کا انداز صاف طور پر افلاطونی نفسیات کا ہے۔

۱۔ فیشا غورثیوں کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم

فیشا غورثی نظام کی علمی باتوں کے ساتھ بہت سی اور تعلیمات ہم تک پہنچی ہیں جن کو فیشا غورثی کہتے ہیں لیکن درحقیقت وہ آزادانہ طور پر پیدا ہوئیں اور فیشا غورثی حکمیات سے یا تو بالکل بے تعلق ہیں یا کچھ ہلکا سا ربط رکھتی ہیں۔ ان میں سب سے پہلے تو متنازع کی تعلیم ہے جسے فیشا غورث نے آرفک سرریات سے لیا اور اس کے ساتھ یہ عقیدہ کہ دورِ عظیم کے ختم پر (جسے وہ غالباً دس ہزار سال کا شمار کرتے تھے) دنیا کے پہلے واقعات بالتفصیل دوبارہ واقع ہوں گے۔ اسی طرح ان کا عقیدہ بھوتوں کی نسبت ہے جن سے ان کی مراد وہ روہیں ہیں جو میڈیز (مزخ) میں انتظار کر رہی ہیں یا ہوا میں اڑتی پھرتی ہیں۔ آخر میں کچھ دینیاتی اقوال ہیں جو فلو لاس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں جن میں سے زیموفینیز کے انداز کا زیادہ خالص تصور خدا اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہے اور باقی باتوں میں کوئی فلسفیانہ رنگ نہیں۔ فیشا غورثیوں کی اخلاقی تعلیم جزا و سزا کے عقیدے کے ساتھ

ملکہ تناسخ کے ساتھ وابستہ ہو گئی۔ لیکن یہ مذہبی محرک جو خاص فیثاغورثی نہیں ہے، اخلاقیات کی علمی بنیاد کے ساتھ کچھ اشتراک نہیں رکھتا۔ ان علمی قواعد و نصاب میں بھی جو تشبیہیں، علامتیں اور دیگر صورتیں پیش کئے گئے ہیں کوئی علمی رنگ نظر نہیں آتا۔ اسی قسم کے اقوال و نصاب میں (جن کی قدامت تیسری صدی قبل مسیح سے زیادہ نہیں) مشہور ترین نظم بھی ہے (اسی قسم کی ایک دوسری نظم شاید کسی قدر اضافے کے ساتھ ارسطو کی تصنیف کی)۔ ان کے اندر فیثاغورثیوں کے اخلاقی اصول ملتے ہیں۔ دیوتاؤں کا احترام حکومت اور قوانین کی اطاعت، حب وطن، دوستوں سے وفاداری، محاسبہ نفس، پرہیزگاری اور پاکیزگی، یہ سب باتیں اس تعلیم میں داخل ہیں لیکن یہ بھی اسی طرح علمی اصول پر مبنی نہیں ہیں جس طرح کہ شعرا کے اقوال یا ضرب الامثال - نظریۂ اعداد کا اطلاق اخلاق پر صحیح طور پر نہیں بس اتنا معلوم ہے کہ عدل وہ مساوی عدد ہے جس کو مساوی عدد سے ضرب دی جائے کیونکہ اس میں مساوات یا انصاف قائم رہتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ نیکی کو موافقت یا ہم آہنگی سمجھتے تھے لیکن اتنی سی عام بات سے ان کی تعلیم پر کیا روشنی پڑ سکتی ہے۔ اگرچہ عملی حیثیت سے فیثاغورثی جماعت کا اخلاقی میلان بہت قدر قیمت رکھتا ہے لیکن فیثاغورثی فلسفے نے علمی اخلاقیات میں کوئی خاص اضافہ نہیں کیا جس کی وجہ یہ تھی کہ اخلاقی اور مذہبی پند و نصائح سے الگ اس قسم کا تقاضا ہی ابھی پیدا نہیں ہوا تھا۔

## ۱۸۔ فیثاغورثیت دیگر تعلیمات کے ساتھ مخلوط ہو کر

فیثاغورثی تعلیم نے دیگر نقاط نظر کے ساتھ ملکر ہپس اور افلاطون



کے طبیعیاتی نظریات پیدا کئے۔ ہپاسس جس کا زمانہ ۴۵۰ ق م کے قریب کا ہے میٹاپوٹیم میں پیدا ہوا۔ وہ عام طور پر فیتا غورنی شمار ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے فیتا غورث کے مرکزی آگ کے نظریہ کو ہیراقلیتوس کی اصل اول کے ساتھ وابستہ کر دیا کیونکہ اس نے کہا کہ کائنات کا اصل مادہ آگ ہے۔ اکفائٹس نے، جو غالباً چوتھی صدی کے آغاز کا شخص ہے فیتا غورنی تعلیم کو دیمقراطیس کی تعلیم کے ساتھ جوڑ دیا۔ اعداد کے عناصر یعنی اکائیوں جگہ اس نے ذرات کو رکھ دیا لیکن انکساگوراس کی طرح اس نے یہ فرض کیا کہ روح الہی کائنات کی صانع ہے۔ اس سے پیشتر سائراکیوز کے رہنے والے ہانسی ٹاس نے یہ کہا تھا کہ زمین کسی مرکزی آگ کے گرد نہیں بلکہ اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ اکفائٹس نے اس سے اتفاق رائے ظاہر کیا۔ اس کے برعکس یہ بھی ہوا کہ ایسے فلاسفہ جو فیتا غورنی جماعت سے تعلق نہیں رکھتے تھے اس کی تعلیمات کے بعض حصوں سے متاثر ہوئے۔ پارمینائڈیز اور امپیڈو کلیز اس کی مثالیں ہیں۔ ان کے علاوہ ارسیموں جو پانچویں صدی کے نصف اول میں کروٹونا میں ایک مشہور طبیب تھا فیتا غورنی تعلیم سے متاثر ہوا۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ انسانی زندگی اعداد میں حرکت کرتی ہے تو ہمیں فیتا غورنیوں کی تعلیم یاد آ جاتی ہے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کی طرح کہتا ہے کہ روح اجرام فلکیہ کی طرح دائمی حرکت رکھتی ہے اور غیر فانی ہے۔ مشہور شخصہی شاعر اپیکارس کی تصانیف میں بھی زینوفینسز اور ہیراقلیتوس کی باتوں کے علاوہ فیتا غورنی نظریہ نقائے روح بھی ملتا ہے لیکن ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ ہم اس کو فیتا غورنی کہیں جیسا کہ بعض قدیم فلاسفہ نے کہا ہے۔

(ج) ایلّیاتی (Eleatics)

زینوفینس (Xenophanes)

حیثیاری اسکول کے بانی کے طرح ایلیائی اسکول کا بانی بھی ان آئیونیوں میں سے تھا جو ہجرت کر کے جنوبی اطالیہ میں بس گئے تھے۔ اس کا سن پیدائش ۵۴۰-۵۳۵ ق م کے قریب ہے۔ وہ شاعر اور مطرب کی حیثیت میں کئی سال تک یونان کے شہروں میں پھرتا رہا اور آخر میں ایلیا میں سکونت اختیار کر لی جہاں اس نے بانوے برس کی عمر میں وفات پائی (یعنی سن ۵۳۵ ق م کے قریب)۔ پیراقلیٹوس بھی اس کے جامع العلوم ہونے کا ذکر کرتا ہے۔۔۔ تھیوفراستس اس کی نسبت کہتا ہے کہ وہ انجینئر کا شاگرد تھا۔ اس کی نظموں کے موضوع نہایت مختلف تھے + اُس کے فلسفیانہ نظریات ہم کو یاد تو اس کی ایک ناصحانہ نظم کے اُن حصوں میں ملتے ہیں جو ہم تک پہنچے ہیں یا ارسطو اور تھیوفراستس کے بیانات سے۔ لیکن "De Melisso Xenophanes et Georgia"

جس کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ارسطو کی تصنیف ہے، درحقیقت نہ وہ ارسطو کی ہے اور نہ تصوفِ فرانسس کی اور نہ ہی اس کے اندر زینوفینز کی تعلیم کا قابل اعتبار بیان ملتا ہے۔ اس تعلیم کا نقطہ آغاز یونانیوں کے عقائد کی وہ جبری تنقید ہے جسکی وجہ سے زینوفینز کو تاریخِ مذہب میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ دیوتاؤں کو انسانوں پر قیاس کرنے کو وہ مضحکہ اور تحقیر سے دیکھتا ہے اور ان کی نسبت ہومر اور ہزیروڈ کی داستانوں سے نفرت کا اظہار کرتا ہے دیوتاؤں کی کثرت بھی اس کو خدا کے خالص تصور کے منافی معلوم ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ اعلیٰ ترین ہستی فقط

ایک ہو سکتی ہے دیوتاؤں میں سے ایک دوسروں پر حکومت نہیں کر سکتا۔ دیوتاؤں کی نسبت یہ خیال کرنا بھی دشوار ہے کہ وہ ازل سے ہیں یا یہ کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ صحیح بات فقط یہی ہو سکتی ہے کہ خدا ایک ہے جو نہ صورت میں انسانوں سے مشابہ ہے نہ خیالات میں وہ ہمہ تن چشم ہمہ تن گوش اور ہمہ تن فکر ہے جو بغیر وقت اپنی عقل سے تمام اشیاء پر حکمرانی کرتا ہے۔ لیکن زینوفینیز کائنات اور خدا کو ہم وجود سمجھتا تھا۔ جب وہ کائنات کو دیکھتا تھا تو کہتا تھا کہ سب کچھ ایک ہے اور تمام وجود خدا ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ تمام اشیاء کی وحدت کی تعلیم سب سے پہلے زینوفینیز نے دی۔ یہ واحد الہی وجود سرمدی اور ناقابل تغیر ہے۔ تھیوفراستس اور ارسطو کی صریح شہادت کے مطابق اس نے اس وجود ازل کے محدود یا لامحدود ہونے کی نسبت بحث نہیں کی اس لئے کتاب 'De Mil' میں یہ بیان کہ وہ نہ محدود ہے اور نہ لامحدود قابل اعتبار نہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ایک دوسرے سلسلے میں اس نے فضا کی لامحدودیت اور زمین کی لامحدود گہرائی کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ افلاک کی نسبت یہ کہا ہے کہ انکی شکل کروی ہے بغیر اس تحقیق کے کہ یہ خیالات باہم موافق کیسے ہو سکتے ہیں اور بغیر اس کے کہ ان بیانات کو ماہیت الہی کی طرف منسوب کیا جائے یہ بات بھی قابل یقین ہے کہ وہ کائنات کو ازل اور ابدی سمجھتا تھا لیکن اس بیان میں اسکی مراد فقط مادی جوہر سے ہو سکتی تھی کیونکہ کائنات کی نسبت اس نے یہ بات نہیں کہی۔ اس کے نظریہ کے مطابق زمین سمندر میں سے بنی اور پھر سمندر میں چلی جائے گی سورج اور ستارے اس کے نزدیک مشتعل بخارات تھے جو روز بہ روز بنتے رہتے

ہیں۔ زمین کی تباہی کے ساتھ نسل انسان بھی تباہ ہو جائے گی اور زمین کے دوبارہ بننے پر پھر پیدا ہوگی۔ بعد کے متفکرین زینوفینز کو اپنا ہم خیال سمجھتے تھے اور اپنے اس دعوے کے ثبوت میں اس کے وہ بیانات پیش کرتے تھے جس میں اس نے انسانی علم کی بے یقینی اور محدودیت پر اظہار افسوس کیا ہے۔ لیکن اس کی دیگر تعلیمات کے ادعائی انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصولاً تشکیک سے کس قدر دور تھا۔

## ۲۰۔ پارمینائیڈیز (Parmenides)

زینوفینز نے خدا اور کائنات کی وحدت اور سرمدیت کو پیش کیا تھا لیکن پارمینائیڈیز نے ان صفات کو بطور نتیجہ لازم تمام حقیقت موجودہ پر عائد کیا اور اشیاء کی کثرت اور ان کے تغیر کی نسبت کہا کہ یہ محض نمود بے بود ہے۔ یہ مفکر عظیم زمانہ سلف میں خصوصاً افلاطون کے نزدیک بڑا محترم تھا۔ اس کا سنہ پیدائش سنہ ۵۱۵-۵۱۰ ق م سے پہلے نہیں ہو سکتا، اگر افلاطون نے جو کچھ

(Parmenides) کے مکالمے میں بیان کیا ہے اس کو صحیح سمجھا جائے۔ لیکن غالباً اس معاملے میں افلاطون نے سنہ ۵۱۵-۵۱۰ ق م کو کچھ آگے پیچھے کر دیا ہے جیسا کہ ادبی لطافت کو قائم رکھنے کے لئے اکثر کرتا تھا۔ دیوجانس کا بیان اس بارے میں صداقت کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے جبکہ وہ اس کی شہرت اور پختگی کے زمانے کو جو عام طور پر چالیس برس کی عمر کا زمانہ ہوتا ہے سنہ ۵۱۵-۵۱۰ ق م کے قریب رکھتا ہے جس کے یہ معنی ہونگے کہ اس کی پیدائش سنہ ۵۶۵-۵۶۰ ق م کے قریب ہوگی۔ اس کی تعلیم و تربیت پر دو فیثاغوریوں کا اثر پڑا۔ کہتے ہیں کہ وہ خود بھی فیثاغوری زندگی بسر کرتا تھا لیکن اپنے

فلسفیانہ نظریات میں وہ زینوفینز سے مماثلت رکھتا ہے وہ اپنا استدلال موجود اور غیر موجود کے مخالف سے شروع کرتا ہے لیکن موجود سے اس کی مراد مجرد وجود خالص نہیں بلکہ وہ موجود شے ہے جو مکان کو گھیرتی ہے۔ اس کی اس سے زیادہ تعریف و تحدید اس نے نہیں کی۔ وہ کہتا ہے ”فقط وجود ہے“ غیر وجود نہ ہے اور نہ اس کا ہونا خیال میں آسکتا ہے۔ وجود کے تمام تعینات وہ اسی اساسی اصول سے اخذ کرتا ہے۔ وجود نہ کسی وقت شروع ہو سکتا ہے نہ ختم کیونکہ نہ وہ عدم سے وجود میں آسکتا ہے اور نہ وجود سے عدم میں جا سکتا ہے۔ اس کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ تمایا ہوگا وہ ہمیشہ غیر منقسم طور پر ہے۔ وہ ہر جگہ مساوی اور غیر منقسم طور پر موجود ہے کیونکہ کسی ایسی شے کا وجود نہیں ہو سکتا جو اس کو تقسیم کر سکے۔ وہ ساکن ہے کامل ہے اور ہر جگہ مساوی ہے اور اس کی مثال ہم ایسے کرے سے دیکھتے ہیں جو مرکز سے ہر سمت میں برابر ہے مزید براں فکر وجود سے الگ کچھ نہیں کیونکہ ہر فکر وجود ہی کا فکر ہے اسلئے فقط وہی علم صحیح ہے جو ہم کو ہر شے میں اس ایک ناقابل تخصیص وجود کا پتہ دے۔ اسی کو غفل کہتے ہیں۔ جو اس جو اشیاء کی کثرت پیدائش فنا اور تغیر کو ہم پر ظاہر کرتے ہیں ہر قسم کی غلطی کے ماخذ ہیں۔

بااں ہمہ پارمینائڈز نے اپنی نظم کے دوسرے حصے میں یہ بیان کرنے کی کوشش کی کہ عام ادراک کے زاویہ نگاہ سے کائنات کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے۔ حقیقت میں صرف وجود موجود ہے عام انسان عدم کو بھی اس کے ساتھ تسلیم کرتا ہے اور ان دونوں سے تمام اشیاء کی توجیہ کرتا ہے مثلاً ایک طرف نور یا آگ ہے اور دوسری طرف رات یا اندھیرا ثقیل اور سرد جسے پارمینائڈز

زمین بھی کہتا ہے۔ تھیوفراستس کے مطابق وہ ایک کو اصل فاعل اور دوسرے کو اصل منفعل کہتا تھا ان کے ساتھ وہ جسمانی انداز میں ایک دیوی کا بھی ذکر کرتا ہے جو تمام اشیاء کی رہنمائی کرتی ہے۔ وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ ان مفروضات کے مطابق کس طرح کائنات کے ماخذ اور اس کی ساخت کو سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ تو ہمیشہ ہم تک بہت کم پہنچی ہیں۔ وہ کائنات کا نقشہ اس طرح نہیں چیتا ہے کہ اول زمین ہے اور زمین کے گرد بروج ہیں اور ان کے اوپر آسمان کا گنبد ہے۔ ان برجوں میں سے بعض روشن ہیں بعض تاریک اور بعض ملے جلے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خیال یہ تھا کہ انسان زمین کے کچھڑ میں سے پیدا ہوا۔ انسانوں کے افکار و ادراکات جسم کے عناصر کے ماتحت واقع ہوتے ہیں۔ دو عناصر میں جو چیز کسی ایک عنصر کے مطابق ہوتی ہے وہ عنصر اس کو قبول کرتا اور اس کا ادراک کرتا ہے۔ ادراک کی کیفیت کا مدار اس پر ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو غلبہ حاصل ہے۔ جب گرم عنصر غالب ہوتا ہے تو ادراک زیادہ صحیح ہوتا ہے۔

## ۲۱۔ زینو اور ملیسس

(Zeno, Milessus)

زینو اور ملیسس ایلیاتی فلاسفہ کے تیسرے قرن میں ہیں۔ زینو ایلیاتی جو ایک ظالم کے مقابلے میں اپنی شجاعانہ موت کی وجہ سے بہت مشہور ہے پارمینائڈز کا مرغوب شاگرد اور افلاطون کے بیان کے مطابق اس سے پچیس برس چھوٹا تھا۔ نثر کی ایک کتاب میں جو اس کی ابتدائے عمر کی لکھی ہوئی ہے اس نے عام انداز ادراک کی ایسی ہنرمندی سے تردید کی ہے کہ ارسطو

اس کو منطقی استدلال (Dialectic) کا بانی کہتا ہے۔ زینو کے استدلالات جہاں تک ہم ان سے واقف ہیں دو موضوعات پر مشتمل ہیں، اشیاء کی کثرت کے خلاف اور ان کی حرکت کے خلاف۔ کثرت کے خلاف اس کی دلیل مفصلہ ذیل ہے (۱) اگر وجود میں کثرت ہو تو وہ بے انتہا چھوٹا بھی ہوگا اور بے انتہا بڑا بھی۔ بے انتہا چھوٹا اس لئے کہ اس کی اکائیاں یا عنصری اجزائے ناقابل تقسیم ہوں گے۔ لہذا ان کا کوئی حجم نہیں ہوگا۔ بے انتہا بڑا اس لئے کہ ہر جزو کسی بڑے حصے کا جزو ہوگا اور وہ کسی اور بڑے کا الی انتہا۔ (۲) اگر وجود میں کثرت ہو تو اشیاء کی تعداد محدود بھی ہوگی اور لامحدود بھی۔ محدود اس لئے کہ جتنی چیزیں ہیں ان سے زیادہ نہیں ہو سکتیں اور لامحدود اس لئے کہ کثیر ہونے کے لئے ہر دو اجزاء کے درمیان ایک تیسرا جزو ہوگا۔ اور پھر اس تیسرے اور ان دونوں کے درمیان ایک ایک جزو ہوگا اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا۔ (۳) چونکہ تمام چیزیں مکان میں واقع ہیں مکان خود کسی اور مکان میں ہوگا اور وہ مکان کسی اور مکان میں اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا۔ آخر میں وہ یہ کہتا ہے کہ اگر پیمانے میں سے دانوں کو اُلٹتے ہوئے آواز پیدا ہوتی ہے تو اس آواز کے پیدا کرنے میں ہر دانہ اور ہر دانے کا ہر جزو حصہ لیتا ہوگا۔ حرکت کے خلاف اس کے چار دلائل زیادہ مشہور اور اہم ہیں۔

(۱) کسی فاصلے کے طے کرنے میں ایک جسم پہلے اس فاصلے کا نصف طے کرے گا اور اس نصف تک پہنچنے کے لئے اس نصف کا نصف طے کرے گا اور اس نصف فاصلوں میں سے کوئی فاصلہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کا نصف نہ ہو سکے۔ لہذا ان نصفوں کا سلسلہ لامتناہی ہوگا اور یہ کہنا پڑے گا کہ محدود زمانے میں ایک جسم نے لامحدود فاصلے طے کئے جو ایک متناقض بات ہے۔

(۲) اس دلیل کی ایک دوسری شکل اکیلیئر اور کچھوے کی دوڑ کی مثال ہے کہ اگر کچھوے اس سے ذرا بھی آگے نکل گیا ہو تو اکیلیئر اس کو ابد الابد تک نہیں پکڑ سکتا کیونکہ جب وہ اس نقطے پر پہنچتا ہے جہاں کچھوے تھا تو کچھوے آگے کے نقطے تک سرک جاتا ہے پھر اکیلیئر نے اس دوسرے نقطے تک پہنچتے ہوئے کچھوے اور آگے بڑھ جائے گا اور اس کی سبقت کہیں ختم نہیں ہوگی۔

(۳) کمان سے نکلا ہوا تیر حالت سکون میں ہے کیونکہ وہ ہر لمحے میں فضا کے کسی ایک نقطے پر ساکن ہے لہذا وہ اپنی پرواز کے ہر لمحے میں ساکن ہے جس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس نے مطلقاً حرکت نہیں کی۔

(۴) اگر کسی حرکت کرنے والی چیز کی رفتار یکساں رہے تو وہ مساوی فاصلوں کو مساوی وقت میں طے کرے گی۔ لیکن اگر ایک جسم حرکت کرتا ہوا ایک ایسے دوسرے جسم کے پاس سے گزرے جو مقابل سمت سے مساوی رفتار سے حرکت کرتا ہوا آ رہا ہے تو وہ اس کے پاس سے دگنی رفتار سے گزرے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرکت کے قوانین یہاں واقعات کے خلاف ہیں۔ زمانہ باعد میں یہ دلائل تشکیک کے اعراض کے لئے استعمال کئے گئے۔ زیونے بھی یہ دلائل نقطہ پارمینائڈیز کی حمایت کے لئے قائم کئے تھے۔ لیکن اس کے طرز استدلال سے برہانیات (Dialectic) کو بہت ترقی ہوئی اور زمان و مکان اور حرکت کے مسائل کی بحث کے لئے جدید راستے کھل گئے۔

ملیس ساموسی نے جس نے ۴۲۰ ق م میں ایشیا کے بیڑے کو فتح کیا، اپنی کتاب میں پارمینائڈیز کے نظریہ وجود کو پیش کیا۔ اس کے اندر اس نے طبعیین کی مخالفت کی جن میں امپیدوکلیر اور لیوپیٹس بھی شامل تھے۔ لیکن بعض مسائل



میں ان کے ساتھ اتفاق پیدا کرنے کی بھی کوشش کی۔ اس نے وجود کی سرمدیت اور فنا پذیری کو انھیں دلائل سے ثابت کیا جن سے پارمینائڈز نے ثابت کیا تھا۔ لیکن اس کی طرح ان دلائل سے یہ غیر صائب نتیجہ نہیں نکالا کہ وجود کو لازماً مکان میں لا محدود بھی ہونا چاہئے۔ اس تعلیم کی حمایت اس نے دوسری طرح سے کی اور وہ یہ کہ خالی مکان کے وجود سے انکار کر دیا اور خلا سے انکار کر کے اشیاء کی کثرت کے نظریہ کی مخالفت کی اور پارمینائڈز کی طرح وجود کی نسبت یہ دعویٰ کیا کہ وہ واحد اور غیر منقسم ہے۔ اس کا ہم زبان ہو کر اس نے تغیر اور حرکت سے بھی انکار کیا اور اس سے اسپیلوکلینز کے خلاف یہ نتیجہ نکالا کہ اشیاء کی تقسیم بھی نہیں ہو سکتی۔ اور ان میں امیزش بھی نہیں ہو سکتی۔ خلا کے ناقابل فہم ہونے سے اس نے یہ نتیجہ بھی نکالا کہ مکان کے اندر کوئی شے حرکت نہیں کر سکتی کیونکہ خلا کے بغیر نہ حرکت ممکن ہو سکتی ہے اور نہ تلطیف و تکلیف۔ اسی طرح پارمینائڈز کی طرح اس نے حواس کی شہادت سے انکار کیا کیونکہ حواس کو ایک ہی شے کبھی ایک طرح دکھائی دیتی ہے اور کبھی دوسری طرح۔

## II پانچویں صدی ق۔ م کے طبیعیین

### ۲۲ ہیراقلیتوس (Heracleitus)

ہیراقلیتوس ایک آفیسی تھا وہ امرا کے خاندان سے تھا اور پارمینائڈز کا ہم عصر تھا۔ اس کا سنہ وفات ۵۳۵ ق۔ م کے قریب ہو سکتا ہے اور اگر بوقت وفات اس کی عمر واقعی پینسٹھ برس کی تھی تو اس کا سنہ پیدائش ۵۳۵ ق۔ م ہو گا۔ اس کی طبیعت

نہایت سنجیدہ اور فاکرانہ تھی عوام کے افعال و اقوال کو نظر تحقیق سے دیکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانے کے نہایت محترم عرفاء و عظام سے بھی خوش نہیں تھا۔ اس لئے بالکل آزادانہ طور پر الگ تھلک اپنی تحقیقات میں لگا رہا۔ نتائج تحقیق کو اُس نے ایک کتاب میں درج کیا۔ اس کے فقرے مختصر اللفظ اور کثیر المعنی ہیں بعض اوقات ان کا اختصار ابہام تک پہنچ جاتا ہے اور کاہنانہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے لوگوں میں مبہم اس کا لقب ہو گیا وہ خود اس انداز بیان کو مضمون کے وقار کا تقاضا سمجھتا تھا لیکن ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس کے فکر کا صحیح آئینہ تھا جس کے اندر تصورات کی نسبت وجدانات زیادہ تھے اور وہ کثرت مظاہر کی تحلیل کی بجائے ترکیب کی طرف زیادہ مائل تھا۔

زینوفینیز اور پارمینائڈز کی طرح ہیراکلیتوس بھی فطرت پر غور کرنا شروع کرتا ہے اور اُسے ایک یکساں کلیت سمجھتا ہے جو نہ پیدا ہوئی ہے اور نہ فنا ہو سکتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ وہ دونوں جوہر کائنات کی وحدت اور اس کے تسلسل پر پوری توجہ جمادیتے ہیں اور مظاہر کی کثرت اور ان کے تغیر کو محض غمود سمجھ کر منسوخ کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ہیراکلیتوس اشیاء کی بے ثباتی اور ان کے تغیر سے اس قدر متاثر ہے کہ وہ اسی تغیر کو عالم کا قانون کلی قرار دیتا ہے۔ تمام چیزیں مسلسل تغیر میں ہیں اور کسی شے کو ثبات نہیں کوئی شخص بہت ہی ہلکی ہلکی نندی کے ایک ہی پانی میں دو دفعہ غوطہ نہیں لگا سکتا۔ ہر شے بدل کر کسی دوسری شے کی صورت اختیار کر لیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرت کی نہایت متضاد صورتیں بھی حقیقت میں ایک ہی جوہر کی مختلف تسلیں ہیں۔ اُحد سب کچھ ہے اور سب کچھ اُحد ہے۔ دن اور رات گریا اور سرما صلح و جنگ سیری اور بھوک

سب خدا ہی ہے۔ اس واحد اور کلی فطرت کی اصل ہیراقلیتوں کے نزدیک آگ ہے اس کائنات اس واحد کل کو نہ کسی دیوتا نے بنایا ہے اور نہ کسی انسان نے۔ یہ آتش سردی ہمیشہ تھی ہے اور ہوگی۔ اس نظریہ کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس فلسفی کو آگ ہی ایک ایسا جوہر معلوم ہوتا ہے جس کے اندر خود سب سے کم ثبات پایا جاتا ہے، اور دوسری چیزوں کے اندر بھی وہ سب سے زیادہ تغیر پیدا کرتی اور ثبات کو فنا کرتی ہے۔ آگ سے اسکی مراد شعلہ نہیں تھی بلکہ عام حرارت اس وجہ سے وہ اس کو بخار یا نفس بھی کہتا ہے۔ آگ کی تبدیلی ہیئت سے چیزیں بنتی ہیں اسی طرح شکل بدل کر پھر آگ میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ ”تمام چیزیں آگ کے تبادلے میں ملتی ہیں اور تمام چیزیں آگ کے بدلنے میں، جس طرح تمام چیزوں کے بدلے میں سونا ملتا ہے اور سونے کے بدلے میں تمام چیزیں“ چونکہ تبدیلی ہیئت کا یہ عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے اس لئے کوئی قائم رہنے والی چیز اس سے نہیں بنتی ہر شے ہر وقت اپنی ضد میں تبدیل ہو رہی ہے اسی لئے ہر وقت ہر شے کے اندر متناقضات موجود ہوتے ہیں۔ جنگ کل آئین عالم اور تمام اشیاء کا مبداء ہے جو چیز دوسری کے خلاف جدو جہد کرے وہ اپنے آپ کو سنبھالتی ہے۔ ”جو چیز دوسری سے جدا ہوتی ہے وہ اپنے آپ سے ملتی ہے۔“ عالم کی ہم آہنگی کا مدار مخالف سمتوں کے تناؤ پر ہے جیسا کہ جنگ کے تاروں میں پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ہیراقلیتوں نے زیوس پولیموس کی تعریف کی اور ہومر کو اس لئے برا کہا کہ اس نے اختلاف کی تحقیر کی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر بھی زور دیتا تھا کہ فطرت کی پوشیدہ ہم آہنگی ہمیشہ مخالفت سے موافقت پیدا کرتی رہتی ہے اور قانون الہی تقیید

دانائی عقل کل زیوس یا خدا تمام اشیاء پر حکومت کرتا ہے۔ جوہر اصلی معین قوانین کے ماتحت تمام اشیاء میں ظاہر ہوتا اور پھر واپس ہوتا رہتا ہے۔

اپنی تبدیلی ہیئت میں جوہر قدیم تین اساسی شکلوں میں سے گذرتا ہے۔ آگ سے پانی بنتا ہے اور پانی سے مٹی۔ مٹی معکوس میں مٹی سے پانی بنتا ہے اور پانی سے آگ۔ قبل الذکر صورت نزول کی ہے اور موخر الذکر صورت صعود کی۔ اوپر سے نیچے یا نیچے سے اوپر انہیں منازل میں سے گذرنا پڑتا ہے یہی تغیر تمام چیزوں پر طاری ہے۔ لیکن جب کسی چیز میں سے جتنے جوہر خارج ہو رہے ہیں اتنے ہی دوسری طرف سے داخل ہوتے رہیں تو وہ چیز ثابت اور قائم معلوم ہوتی ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال ہیراقلیتوس کا یہ مشہور خیال ہے کہ سورج ہر روز نیا ہوتا ہے۔ سورج کی آگ شام کو بجھ جاتی ہے

اور رات بھر میں سمندر کے بخارات سے دوبارہ بنتی ہے۔ اکیسمینڈر اور اکیسمینیر کی طرح ہیراقلیتوس بھی اس نظریہ کو کائنات پر عائد کرتا ہے۔ جس طرح کائنات آتش قدیم میں سے پیدا ہوئی تھی اسی طرح ایک جنگ کے گذر جانے کے بعد وہ ایک عام آتش رنی میں اسی آگ میں واپس ہو جائے گی۔ اور پھر ایک معین وقت کے بعد اسی جوہر سے دوبارہ بننے کی کائنات کی تاریخ اسی پر مشتمل ہے کہ کائنات میں اشیاء کی کثرت سے ان کی وحدت اور وحدت سے کثرت کی طرف آئے اور یہ تکرار دائمی ہے۔

سلاٹر ماخر، ہیکل اور لاسالے اس بات کے متکرم ہیں کہ ہیراقلیتوس یہ عقیدہ رکھتا تھا۔ ان کی یہ رائے نہ صرف ارسطو سے لیکر تمام دیگر متقدمین کی شہادت کے خلاف ہے بلکہ خود ہیراقلیتوس کے اقوال کے بھی منافی ہے اور افلاطون بھی اس کی حمایت نہیں کرتا۔

انسان کی رُوح اس آتش الہی کا ایک جزو ہے۔ جس قدر کسی رُوح میں یہ آگ خالص ہوتی ہے اسی قدر وہ رُوح کامل ہوتی ہے۔ خشک رُوح عاقل ترین اور بہترین ہوتی ہے۔ چونکہ آتش رُوح پر بھی مسلسل تغیر طاری ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ حواس اور تنفس باہر کی روشنی اور ہوا سے اسکو قائم رکھیں۔ جسم سے الگ ہونے پر بھی آتش رُوح کا نہ بجھنا اور انفرادی حیثیت میں جاری رہنا اور ہیراقلیتیوس کا آرفیکوں کی طرح اس بات کا قائل ہونا کہ ارواح اس زندگی سے کسی اعلیٰ تر زندگی میں جاتی ہیں، یہ سب باتیں اس کے طبعیاتی نظریہ سے تو اخذ نہیں ہو سکتیں۔ اس کے برخلاف البتہ یہ بات اسکی تعلیم کے موافق ہو سکتی ہے کہ جس فلسفی کے نزدیک تغیر اشیاء کے اندر فقط قانون کلی کو ثبات حاصل ہے کہ وہ نقطہ اس عقلی علم کی قیمت کا قائل ہو جس کا موضوع اشیاء کا عنصر مشترک ہے، اور حشیم و گوش کو نامعتبر گواہ سمجھے اور عملی زندگی کے لئے اس اصول کو پیش کرے کہ تمام انسانی قوانین کا مدار ایک الہی قانون پر ہے۔ انسان کو چاہئے کہ اس کی پیروی کرے اور تکبر کے شعلے کو بجھا دے۔ کائنات کی الہی تنظیم یا تقدیر پر بھروسہ کرنے سے طمانیت قلب حاصل ہوتی ہے جسے ہیراقلیتیوس خیر اعلیٰ قرار دیتا تھا۔ اس سے یقین ہے کہ انسان کی مسرت اور سعادت کا مدار اس کی اپنی ذات پر ہے مملکت کی ملاح و بہبود حکومت آئین پر منحصر ہے۔ ”لوگوں کو چاہئے کہ وہ حمایت آئین میں اسی طرح جنگ کے لئے آمادہ ہوں جس طرح وہ اپنے شہر کی فسیل کو بچانے کے لئے مستعد ہوتے ہیں۔“ لیکن یہ امرائی فلسفی یہ بھی کہتا ہے کہ ایک فرد کی نصیحت پر عمل کرنا بھی قانون ہے۔ اس جمہوریت کے خلاف جس نے اس کے

دوست ہیموڈورس کو جلاوطن کرایا، اس نے سخت زہر اگلا ہے۔ اسی دلیلانہ آزادی سے اس نے اپنی قوم کے عقائد و رسوم پر حملہ کیا اور نہ صرف ڈائیونسی بدہستیوں بلکہ بتوں کی پوجا اور خونی قربانیوں کے خلاف بھی بڑے سخت لفظ استعمال کئے۔

ہیراقلیتوس کے پیروؤں کی جماعت چوتھی صدی کے آغاز تک نہ صرف اس کے اپنے وطن میں جاری رہی بلکہ ایشیائے بھی اس کی ہمت افزائی ہوتی رہی۔ افلاطون کا معلم کرائاتلوس بھی اسی کا رکن تھا۔ لیکن یہ بعد کے ہیراقلیتوسی اور خاص کر کرائاتلوس ایسے بے اسلوب اور متعصب اور اسقدر مبالغوں میں مبتلا ہو گئے تھے کہ افلاطون اور ارسطو دونوں اعلیٰ نسبت نہایت تحقیر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔

(Empedocles)

## ۲۳ امپیڈوکلیر

امپیڈوکلیر اگر مکینیم کا رہنے والا تھا اس کا سن پیدائش ۴۹۵ ق م کے قریب ہے۔ اس نے ساٹھ برس کی عمر میں ۴۳۵ ق م کے قریب وفات پائی۔ پر جوش فصاحت و بلاغت اور عملی قوت کی وجہ سے وہ بھی اپنے باپ میٹون کی طرح اپنے شہر کی جمہوریت کا سردار رہا۔ لیکن وہ مذہبی معلم نبی، طبیب اور اپنے صاحب کرامات ہونے کو زیادہ اہم سمجھتا تھا۔ نینٹاغورث کے انداز کی حیرت انگیز شخصیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اسی قسم کا اثر تھا۔ اس کی موت کی نسبت بہت سی حیرت انگیز داستانیں مشہور ہوئیں۔ بعضوں نے اس کو ٹرہا کر دیوتا کر دیا اور بعضوں نے اس کی نسبت بہت ذلیل باتیں پھیلا دیں۔ سب سے زیادہ قریب صحت یہ بات

معلوم ہوتی ہے کہ قبولیت عام کو کھو دینے کے بعد وہ ترک وطن کر کے اپیلو پورس چلا گیا اور وہیں وفات پائی۔ جن تصانیف پر اس کا نام درج ہے ان میں سے نقطہ دو نا صحابہ نظمیں یقین کے ساتھ اس کی طرف منسوب ہو سکتی ہیں۔ اولیٰ دونوں کے بہت سے اجزاء محفوظ ہیں۔

اپنی متصوفاانہ دینیات میں امپیدو کلیز کی تعلیم ازلک فنیٹا غورثی تعلیمات کے مائل ہے لیکن اپنی طبیعیات میں وہ پارمینڈیز کی تعلیم اور کائنات کی نسبت اس نظریہ میں جس کا پارمینڈیز مخالف تھا درمیانی رستہ اختیار کرتا ہے۔ وہ پارمینڈیز کی موافقت میں وہ ابتدائے مطلق اور فنا کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے۔ لیکن اس وجہ سے وہ اشیاء کی تکثیر اور ان کے ٹکڑوں و تغیر کو غلط نہیں سمجھتا۔ اسی لئے شاید لیوئیسیس کی تقلید میں وہ ٹکڑوں کو اتصال اور فنا کو انفصال کہتا ہے۔ اور تغیر اس کے نزدیک اصلی اور ناقابل فنا و تغیر جو اہر کا جزوی اتصال و انفصال ہے۔ یہ جو اہر کیفیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز اور میت کے لحاظ سے تقسیم پذیر ہیں۔ یہ ذرات نہیں ہیں بلکہ عناصر ہیں۔ سب سے پہلا فلسفی ہے جس نے عناصر کا تصور قائم کیا۔ لیکن عنصر کی اصطلاح یقیناً بعد کی ایجاد ہے۔ امپیدو کلیز انکو ”تمام چیزوں کی جڑیں کہتا ہے۔“ آگ پانی ہوا مٹی، چار عناصر امپیدو کلیز کا نتیجہ طبع ہیں ان میں سے کوئی عنصر دوسرے عنصر میں تبدیل نہیں ہو سکتا اور نہ دوسرے کے ساتھ مل کر کوئی تیسری چیز یا مرکب بنا سکتا ہے۔ جو اہر کا ملاپ اس طرح ہوتا ہے کہ ان کے چھوٹے چھوٹے ذرات یکجا جمع ہو جاتے ہیں اور اجسام جو ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں وہ اس طرح ہوتا ہے کہ ایک جسم کے ذرات الگ ہو کر دوسرے جسم کے

مسامات میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جب دو جسموں کے اخراجات اور مسامات ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں تو وہ باہم جاذب ہوتے ہیں جیسے لوہا اور مقناطیس۔ لیکن جواہر کے ملنے یا الگ ہونے کے لئے متحرک قوتوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔ ان میں سے ایک قوت انضالی ہے اور ایک انفضالی۔ امپیدو کلیز ایک کو محبت کہتا ہے اور دوسری کو نفرت۔ محبت کے لئے وہ ہم آہنگی کا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔ لیکن یہ قوتیں ہمیشہ یکساں طور پر عمل نہیں کرتیں۔ جس طرح ہیراقلیتوس کائنات کی نسبت یہ کہتا تھا کہ وہ آتش قدیم سے نکلتی اور عرصہ معین کے بعد اسی میں سوخت ہو جاتی ہے اور یہ بننا اور بگڑنا مسلسل اور متوالی ہے اسی طرح امپیدو کلیز عناصر کی نسبت کہتا ہے کہ ایک دور میں وہ محبت سے متحد اور دوسرے دور میں نفرت سے الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ محبت کی حالت میں تمام جواہر کا ملاپ کامل ہوتا ہے اور کائنات ایک کرے کی صورت اختیار کرتی ہے اور وہ ایک سعید دیوتا کی طرح ہوتی ہے، کیونکہ نفرت اس سے بالکل خارج ہوتی ہے۔ اس کی بالکل مخالف شکل یہ ہے کہ عناصر بالکل الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ دنیا کی معمولی حالت میں اشیاء کا بننا اور بگڑنا ان دو انتہائی صورتوں کے بین بین واقع ہوتا ہے موجودہ کائنات کی تکوین میں نفرت سے منفرد شدہ جواہر کے اندر محبت نے ایک مدور حرکت پیدا کی اور یہ جواہر رفتہ رفتہ



اس حرکت کی لپیٹ میں آتے گئے۔ حرکت دوری نے اس مرکب میں سے پہلے ہوا یا ایتھر کو الگ کیا اور پھر آسمانوں کا گنبد بنا۔ اس کے بعد آگ نکلی اور اس نے ایتھر کے عین نیچے جگہ اختیار کر لی۔ گردش کے زور سے پانی زمین سے نکل پڑا اور پانی کی بخیر سے پھر ہوا یا نیچے کی فضا پیدا ہوئی۔ آسمان دو نصفوں پر مشتمل ہے ایک میں بالکل آگ ہے اور دوسرا تاریک ہے جس پر کہیں کہیں آگ کے چھپنے پڑے ہوئے ہیں۔ ایک دن کے وقت کا آسمان ہے اور دوسرا رات کے وقت کا۔ فینشا غوریوں کی طرح امپیدو کلینر بھی سورج کو ایک آئینہ سمجھتا تھا جو آتش آسمانی کی کرنوں کو جذب کرتا اور منعکس کرتا ہے جس طرح کہ چاند سورج کی کرنوں کو۔ زمین اور کائنات سرعت گردش کی وجہ سے اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔

امپیدو کلینر کے خیال کے مطابق نباتات اور حیوانات زمین سے پیدا ہوئے۔ لیکن چونکہ محبت کے ذریعہ سے اتحاد جواہر بتدریج ہوا۔ اس لئے ذی حیات مخلوق کی پیدائش میں کامل نتائج رفتہ رفتہ پیدا ہوئے۔ پہلے زمین سے الگ الگ ٹکڑے اوپر اُچھلتے رہے پھر ان سے ملکر عجیب و غریب شکلیں بنتی گئیں۔ اسی طرح جب موجودہ حیوانات اور انسان پیدا ہوئے تو پہلے وہ بے دھنگے لوتھڑے تھے۔ مرور ایام سے ان کے جسموں نے منظم صورتیں اختیار کیں۔ یہ خیال کہ امپیدو کلینر حیوانی اور نباتی اجسام کی تنظیم کی یہ توجیہ کرتا تھا کہ اتفاقی پیداوار میں سے جنہیں زندگی کی اہلیت زیادہ ہوتی تھی وہ باقی رہ جاتی تھی نہ خود

اغلب ہے اور نہ ارسطو نے اس کی تائید کی ہے۔ حیوانات کے اجسام کی نسبت اس نے بہت سی باتیں لکھی ہیں۔ تولید اور نشو و نما ہڈیوں اور گوشت کی عنصری ترکیب نفس جو کسی حد تک جلد کے ذریعے بھی ہوتا ہے اور اس قسم کے مظاہر کی نسبت اس نے ایسے تک لگائے جنہ سے اس کی ذہانت کا پتا چلتا ہے۔ حواس کی فعلیت کی توجیہ اس نے اخراجات و مساات کے نظریہ سے کی۔ بینائی کی نسبت اس کا خیال تھا کہ آنکھ کی آگ اور اس کے پانی سے جو اخراجات نکلتے ہیں وہ باہر سے آنے والی روشنی سے جا کر ملتے ہیں۔ تفکر کی توجیہ اس نے یہ کی کہ باہر کا ہر عنصر ہمارے اندر کے مائل عنصر سے پہنچا جاتا ہے جس طرح کہ باہر کی جو شے ہماری طبیعت کے موافق ہوتی ہے اس کی خواہش ہمارے اندر پیدا ہوتی ہے اور جو موافق طبع نہیں ہوتی اس سے ہماری طبیعت گریز کرتی ہے اسلئے فکر کی کیفیت کا مدار جسم اور فاصلہ خون کی ساخت پر ہے جو فکر کا خاص محل ہے لیکن اس قسم کی مادیت نہ پارمینا نگرینز کو اس امر سے مانع ہوئی تھی اور نہ اسپیدو کلیز کو کہ محسوس کو معقول سے ادنیٰ قرار دے۔

اسپیدو کلیز نے اس فطری فلسفے کے ساتھ اپنی اس سبزی تعلیم کو غلطی طور پر متوافق بنانے کی کوشش نہیں کی کہ ارواح ارضی زندگی میں اتر جاتی ہیں۔ اور پودوں حیوانوں اور انسانوں کے جسموں میں ان کا ادا گون ہوتا ہے اور جو روحوں اپنے آپ کو پاک کر لیتی ہیں وہ دیوتاؤں کی طرف رجعت کرتی ہیں۔ اس نے حیوانات کی شربانی اور گوشت خواری سے بھی منع کیا لیکن اس کے فلسفہ فطرت کے ساتھ اس کا بھی کوئی تعلق قائم نہیں ہو سکتا۔ اس نے اس تناقض کو

بھی فح کرنے کی کوشش نہیں کی جو ان تعلیمات میں پایا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ ان عقائد کے اندر یہ تصور مضمر ہے کہ تضاد اور پیکار تمام بشر کا ماخذ ہیں اور وحدت و موافقت میں اعلیٰ درجے کی سعادت پائی جاتی ہے۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اسپیدو کلیز کی طبیعیات سے اس "عہد زریں" کے عقیدے کو کیسے اخذ کریں جو اس کی تصنیف کے ایک باقیماذہ جزو میں ملتا ہے۔ اس فلسفی شاعر میں زینوفینر کی طرح انسان کا دیوتاؤں کے مقابلے میں خدا کی نسبت ایک زیادہ مشرق تصور پایا جاتا ہے لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ خیال اس کے طبیعیاتی نظام کے ساتھ کس طرح وابستہ ہو سکتا ہے۔

## ۲۲ ذرویت (Atomism)

اس جماعت کا بانی لیوسیٹس تھا۔ جس کے زمانے کی نسبت اقرب بہ صحت یہی بات ہو سکتی ہے کہ وہ انکساگوراس اور اسپیدو کلیز کا معاصر تھا۔ تھیوفراستس اس کو پارمینائیڈز کا شاگرد کہتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ ملطہ سے آیا یا ایلیا سے۔ جن تصانیف سے اس کی تعلیمات کی نسبت ارسطو اور تھیوفراستس نے اپنے بیانات اخذ کئے ہیں وہ بعد میں دیکھیں۔ اس کی ثبات ہوئی۔ یہ مشہور فلسفی اور شاہد فطرت ابدیہ کا رہنے والا تھا اور خود اپنے بیان کے مطابق اس وقت کم عمر تھا جب انکساگوراس بدھا ہو چکا تھا۔ لیکن ابولو دورس کا یہ خیال ہے بنیاد معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عمر انکساگوراس سے بھینک چالیس برس کم تھی اور اس کا سنہ ولادت سنہ ۴۶۰ ق م کے قریب تھا۔ ارسطو بحیثیت فلسفی اسکو سقراط سے پہلے رکھتا ہے

جذبہ علم اس کو مصر اور غالباً بابل کی طرف بھی لے گیا۔ لیکن آیا جو پانچ برس اس نے باہر گزارے لیوسپیس سے ملاقات بھی اسی زمانے میں داخل ہے، ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ارسطو اور تھیوفراستس دونوں اس کو لیوسپیس کا شاگرد قرار دیتے ہیں۔ اپنے زمانے کا فلسفی فطرت اور اول درجے کا عالم ہونگی وجہ سے وہ لیوسپیس کے علاوہ دیگر فلاسفہ قدیم اور معاصر فلاسفہ سے بھی واقف تھا۔ اس کا سنہ وفات معلوم نہیں۔ اس کی عمر کوئی نوے برس کی بتاتا ہے اور کوئی سو کی اور بعض اس بھی زیادہ۔ اس کی تصانیف کے بہت سے اجزاء محفوظ ہیں لیکن اصلی کو موضوع سے الگ کرنا خصوصاً اخلاقی اقوال کے بارے میں نہایت مشکل ہے۔

نظریہ ذرات کے اساسی عناصر کو لیوسپیس کا کا زامہ سمجھنا چاہئے نیچرل سائنس کے تمام پہلوؤں پر اس کا اطلاق زیادہ تر اس کے شاگرد ہی کا کام معلوم ہوتا ہے ارسطو کا بیان ہے کہ لیوسپیس کو پارمینائیڈز کی طرح اس بات کا پورا یقین تھا کہ علی الاطلاق پیدائش اور فنا ناممکن ہے۔ لیکن انفرادی اشیاء کی کثرت ان کا بننا اور بگڑنا اور ان کی حرکت کا اس نے انکار نہیں کیا۔ لیکن جیسا کہ پارمینائیڈز نے ثابت کیا تھا کثرت اور حرکت وغیرہ خلائے عدم یا غیر وجود کے تصور کے بغیر ناممکن ہیں۔ اس نے کہا کہ وجود کے ساتھ خلا بھی موجود ہے۔ وجود وہ ہے جو مکان کو گھیرتا ہے۔ غیر وجود خلا ہے۔ لیوسپیس اور دیمقراطیس خلا اور ملا کو تمام اشیاء کے اساسی عنصر قرار دینے ہیں لیکن مظاہر کی توجیہ کے لئے ملاکی نسبت انہوں نے کہا وہ لاتعداد ذرات پر مشتمل ہے جو نہایت باریک ہونے کی وجہ سے الگ الگ محسوس نہیں ہوتے۔ ذرات کے مابین خلا

ہے لیکن یہ خود لایمتجز ہے ہیں کیونکہ وہ پوری طرح ٹھوس ہیں۔ اور ان کے اندر خلا نہیں۔ ان ذرات میں وہی صفات پائے جاتے ہیں جو پارمینائڈز کے وجود میں تھے۔ فرق یہ ہے کہ یہ لامحدود ہیں اور لامحدود فضا کے اندر پائے جاتے ہیں۔ وہ اصلی ازلی ناقابل فنا اور ہم جوہر ہیں۔ فقط شکل اور حجم کے لحاظ سے وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں ان کا مقام بدلتا رہتا ہے، لیکن کیفیت نہیں بدلتی۔ اشیاء کے صفات اور تغیرات کا مدار ذرات کی شکل اور نقل مکان پر ہے۔ چونکہ تمام ذروں کا مادہ ایک ہی قسم کا ہے اس لئے کسی ذرے کے وزن کا مدار اس کے حجم پر ہوگا۔ اگر عامل حجم کے دو مرکب اجسام کا وزن مختلف ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک کے اندر خالی جگہیں دوسرے کی نسبت زیادہ ہیں۔ ہر چیز کی آفرینش ذرات کے اجتماع سے ہوتی ہے اور فنا کے معنی مجتمع ذرات کی پریشانی ہے۔ ہر قسم کے تغیر کا مدار اسی بات پر ہے۔ اشیاء کا ایک دوسری پر عمل میکانیکی ہوتا ہے یعنی دباؤ اور تصادم سے۔ فاصلے پر چیزوں کا عمل کرنا مثلاً مقناطیس اور لوہا روشنی اور آنکھ) اخراجات سے واقع ہوتا ہے۔ اشیاء کے صفات ذرات کے حجم شکل مقام اور ترتیب پر منحصر ہیں۔ صفات محسوس جو ہم اشیاء کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ وہ فقط اس اثر کی تعبیر ہیں جو ہمارے حواس پر ہوتا ہے۔

اپنے وزن کی وجہ سے ذرات ہمیشہ سے لامحدود فضا میں نیچے کی طرف جاتے رہتے ہیں۔ لیکن بڑے اور زیادہ وزنی ذرے چھوٹوں کی نسبت زیادہ تیزی سے گرتے ہیں۔ اور ان سے ٹکراتے ہیں تو ہلکے ذرے اوپر کی طرف اچھلتے ہیں۔ ان دو حرکتوں کے تصادم سے ایک دوری حرکت پیدا ہوتی

ہے۔ ایک طرف تو ایک طرح کے ذرات یکجا ہوتے جاتے ہیں۔ اور دوسری طرف مختلف قسم کے ذرات کے الجھاؤ سے مختلف قسم کے عالم الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ چونکہ حرکت کا کوئی مطلق آغاز نہیں ہے اور ذرات اور خلا لا محدود ہیں۔ اس لئے مختلف قسم کے عالم ہمیشہ سے موجود ہوں گے۔ ہمارا عالم بھی ان لا تعداد عالموں میں سے ایک ہے۔ ابتدائے عالم اجرام فلکیہ کی تکوین ان کے شتل ہونے اور خشک ہونے کی نسبت دیمقراطیس کے نظریات اس کے عام مقدمات کے مطابق ہیں۔ لیوکرٹیس اور دیمقراطیس زمین کو ایک گول طشت سمجھتے ہیں جو ہوا پر تیر رہا ہے۔ اجرام فلکیہ میں سے سورج اور چاند جو سب سے بڑے ہیں ہمارے عالم میں اس دقت داخل ہوئے جبکہ پہلے سے زمین بننی شروع ہو گئی تھی۔ زمین کے محور کے جھکاؤ سے پہلے وہ زمین کے گرد افقی سمت میں پھرتے تھے چار عناصر میں سے دیمقراطیس کا خیال تھا کہ آگ نہایت چھوٹے ٹکڑے اور گول ذرات پر مشتمل ہے، لیکن دوسرے عناصر میں مختلف قسم کے ذرات نے جلمے پائے جاتے ہیں۔

جاندار ہستیاں زمین کی میکچر سے پیدا ہوئیں۔ دیمقراطیس نے اس مسئلے پر خاص توجہ صرف کی ہے لیکن اس کے اندر زیادہ غور و خوض اس نے انسان پر کیا ہے۔ اگرچہ وہ انسان کے جسم کی ساخت کا بڑا مدح ہے لیکن انسانی روح اور روحانی زندگی کی اس سے بھی زیادہ قدر کرتا ہے۔ اپنی تعلیم کے مطابق وہ روح کو ایک جسمانی چیز ہی سمجھتا ہے۔ روح چکنے اور گول ذرات یعنی آگ کی بنی ہوئی ہے وہ ایک حرارت ہے جو تمام جسم میں پھیلی ہوئی ہے۔ اندر سانس لینے کی وجہ سے وہ باہر نکل جانے سے محفوظ رہتی ہے اور باہر کی

ہوا ہے وہ تازہ بھی ہوتی رہتی ہے۔ رُوح کے مختلف افعال کا محل مختلف اعضا ہیں۔ موت کے بعد ذرات رُوح منتشر ہو جاتے ہیں۔ رُوح انسان کے اندر ایک نہایت اشریف اور الہی عنصر ہے۔ دیگر تمام چیزوں میں اسی قدر رُوح اور عقل ہے جس قدر کہ گرم مادہ ان کے اندر ہے۔ ہوا میں رُوح اور عقل افراط سے ہوگی۔ ورنہ نفس ہمارے اندر یہ چیزیں کیسے پیدا کر سکتا۔ ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ اشیاء سے اخراجات نکلتے ہیں اور آلات حواس کے ذریعے ہمارے اندر داخل ہو کر رُوح میں تغیر پیدا کرتے ہیں۔ چیزیں دکھائی اس طرح دیتی ہیں کہ ان کی شبیہیں اُدھر ہوا کو اپنی شکل پر دھالتی ہیں اور ہماری آنکھ کے اخراجات ان سے آکر ملتے ہیں۔ جس قسم کا ذرہ خراج میں ہوتا ہے ہمارے اندر اسی قسم کا ذرہ اس کا ادراک کرتا ہے۔ فکر سے بھی رُوح کے اندر اسی قسم کا تغیر ہوتا ہے یعنی جب اس کے اندر ان حرکات سے جن کا اس کو تجربہ ہوتا ہے ایک خاص درجہ حرارت پیدا ہوتا ہے۔ یہ مادیات دیگر فلاسفہ کی طرح دیمقراطیس کو بھی اس سے مانع نہیں ہوئی کہ وہ قدر و قیمت کے لحاظ سے فکر اور ادراک کے درمیان بین فرق قائم کرے۔ اور ماہیت اشیاء کی نسبت صحیح علم کی توقع فقط فکر سے رکھے اگرچہ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اشیاء کے علم کا آغاز لازماً مشاہدے سے ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم حسّی کے نقص کی وجہ سے وہ انسانی علم کی محدودیت اور عدم یقین کا شاک ہے۔ لیکن اس کو متشکک نہیں کہہ سکتے کیونکہ پروتاگوراس کی تشکیک کی اس نے صریح مخالفت کی۔ جس طرح علم کی قیمت محسوسات سے بلند تر ہونے پر منحصر ہے۔ اسی طرح ہمارے حیات کا مدار بھی اسی پر ہے کہ وہ محسوسات سے ماورے ہو۔ قابل آرزو

زندگی وہ ہے جس کے اندر زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم آزار ہو۔ روح کی سعادت مال و متاع میں نہیں ہے۔ میل مسرت زندہ دلی اور سکون قلب میں ہے اور یہ بات قطعاً خواہش میں اعتدال اور زندگی میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے ہو سکتی ہے۔ دیمقراطیس کے عمل اقوال اسی انداز کے ہیں جن سے وافر تجربے دقیق مشاہدے اور خالص اصولوں کا پتہ چلتا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے ان اصولوں کو اپنے طبیعی نظریہ کے ساتھ علمی طور پر وابستہ کرنے کی کوشش کی ہو۔ اگر اس کے اخلاقیات کا اساسی خیال یہ ہے کہ انسان کی مسرت مطلقاً اس کی کیفیت قلب پر منحصر ہے، تو اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ اس نے اس تعلیم کو اس طرح کلی اصولوں کے ساتھ وابستہ کیا ہو جس طرح کہ سقراط نے اپنے اس قول کے بارے میں کیا کہ ”نیکی کا مدار علم پر ہے۔“ اسی لئے ارسطو دیمقراطیس کو اس کے اخلاقی اقوال کے باوجود طبیعیین میں شمار کرتا ہے اور علمی اخلاقیات کا بانی سقراط کو قرار دیتا ہے۔

مروجہ مذہب کے دیوتاؤں کی نسبت دیمقراطیس کا نظریہ ہم کو عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل وہ اس کی توجیہ فطرت کے بالکل مطابق ہے۔ اگرچہ اس عقیدے کو بحسنہ قبول کرنا اس کے لئے ناممکن تھا۔ لیکن اس کی توجیہ اس کو ضروری معلوم ہوئی۔ اس غرض کے لئے اگرچہ وہ اس خیال کو ترک نہیں کرتا کہ غیر معمولی فطری مظاہر کو لوگوں نے دیوتاؤں کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ یا بعض کلی تصورات کو دیوتاؤں کے رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ایک دوسری زیادہ موجودیتی توجیہ اس کی احساسیت کے زیادہ موافق ہے جس طرح مذہب عوام نے فضا کو بھوتوں سے آباد کر دیا تھا۔



اسی کے مائل دمیقرطیس نے یہ فرض کیا کہ کرہ ہوا کے اندر بعض ہستیاں ایسی بھی ہیں جو انسانی صورت رکھتی ہیں۔ لیکن ایسے جسم بہت بڑے اور عمر بہت دراز ہوتی ہے۔ ان کے اعمال اور ہماری دنیا پر ان کے اثرات بعض اوقات بھلے ہوتے ہیں۔ اور بعض اوقات بڑے ان کی شبیہیں انسانوں کو بعض اوقات خواب میں اور بعض اوقات بیداری میں نظر آتی ہیں۔ انہیں کو انسانوں نے دیوتا قرار دیا ہے۔ دمیقرطیس نے اپنے نظریہ شبیہات و اخراجات سے رویائے صادقہ اور نظر بد کی بھی فطری توجیہ کی کوشش کی۔ اسی طرح اس کا یہ بھی خیال تھا کہ بعض واقعات کی فطری علامتیں قربانی کے حیوانوں کی انتڑیوں سے بھی اخذ کر سکتے ہیں۔

دمیقرطیس کے اسکول کا سب سے بڑا پیرو۔ مٹروڈورس ہے جو براہ راست دمیقرطیس کا شاگرد تھا یا اس کے تلمیذ نسس (Nessus) کا۔ وہ دمیقرطیس کی تعلیم کے اساسی اصول سے متفق ہے لیکن فلسفہ فطرت کی تفصیلات میں کئی جگہ اس سے اختلاف رکھتا ہے۔ اس کی احساسیت سے اس نے ارتیابی نتائج اخذ کئے لیکن امکانِ علم کا انکار اس کا مدعا نہیں ہو سکتا تھا۔ انکسارکس جو اسکندر کے ساتھ ساتھ رہتا تھا۔ اور جس کی موت اس کی زندگی سے زیادہ شاندار ہے مٹروڈورس کا یا اس کے شاگرد دیو جانس کا شاگرد تھا۔ توسیفیٹز کا نام بھی غالباً مٹروڈورس ہی کے ساتھ وابستہ کرنا پڑے گا۔ جس نے ابیقر کو دمیقرطیس کی تعلیم سے آشنا کیا۔ لیکن کہتے ہیں کہ اس نے پرو (Pyrrho) متشکک سے بھی تعلیم پائی۔

## ۲۵، انکساگوراس

انکساگوراس، کلازومینی کا رہنے والا تھا۔ اپولوڈورس کے نزدیک اس کا سن ولادت سن ۴۵۴ ق م کے قریب ہے۔ اس نے اپنی جائیداد کو چھوڑ چھاڑ کر سائیس کے لئے زندگی وقف کر دی اور ریاضی دانی میں بہت نام پیدا کیا۔ یہ کچھ معلوم نہیں کہ اس کے معلم کون تھے بعض حال کے مصنفوں نے بغیر کافی وجوہ کے یہ کوشش کی ہے کہ اس کو ہرمیوموس کا شاگرد قرار دیا جائے۔ حالانکہ اس سے بہت پہلے کا شخص تھا جس کی نسبت بہت سے اعجاز کاری کے افسانے مشہور ہیں۔ ارسطو کا بیان ہے کہ آغاز ہی میں انکساگوراس کی تعلیم "روح کو ان افسانوں کے اندر داخل کر دیا گیا تھا۔ ایشیا میں جہاں وہ ہجرت کر کے چلا گیا تھا۔ اس کو ہیراکلیٹس سے بہت قریبی راہ و ربط کا موقع ملا۔ اس سیاست کے دشمنوں نے اس پر یہ الزام لگایا کہ وہ مملکت کے دیوتاؤں کا منکر ہے۔ اسی وجہ سے وہ آئینہ کو چھوڑنے پر مجبور ہوا (۴۳۴ - ۴۳۳ ق م) اس کے بعد وہ لیبیا کو س چلا گیا جہاں اس نے سن ۴۲۸ ق م میں وفات پائی اس کی کتاب کے بعض اہم اجزاء ابھی تک محفوظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپیڈوکلینز اور لیوسیس کی تعلیمات سے آگاہ تھا۔

انکساگوراس ان فلاسفہ سے اس بات میں متفق ہے کہ کسی چیز کا عدم سے وجود یا وجود سے عدم میں جانا ناقابل فہم ہے۔ پیدائش اور فنا جو اہر موجودہ کے مجتمع اور پریشان ہوجا کا نام ہے۔ لیکن جواہر کا اتصال و انفصال جس حرکت کے ذریعے

سے واقع ہوتا ہے اس کی توجیہ بھی فقط مادے سے نہیں ہو سکتی  
 چہ جائیکہ اس حرکت کمی جس نے کائنات جیسی حسین اور منظم کثرت  
 بنائی ہے۔ یہ فقط ایسی ہستی یا جوہر کا کام ہو سکتا ہے جس کا  
 علم اور قوت تمام اشیاء پر محیط ہو اور وہ ایک نفس یا روح ہو۔  
 یہ قوت اور عقلیت روح کو اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ  
 کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ ملکر اس کو ناقص اور محدود نہ کر دے  
 مادے سے الگ نفس کا تصور اٹھسا گور اس کے فلسفے کا اساسی  
 خیال ہے اور نفس و مادہ کے امتیاز کی خاص بناء یہ ہے کہ  
 نفس بالکل بسیط اور مادہ بالکل مرکب ہے۔ نفس کا کسی چیز  
 کے ساتھ ملاپ نہیں۔ وہ تمام اشیاء میں سے لطیف ترین اور  
 خالص ترین ہے۔ ان الفاظ میں روح کا غیر جسمی ہونا پوری  
 طرح بیان نہیں کیا گیا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ ان  
 سے مراد یہی تھی۔ شخصیت کے مسئلے کو اس فلسفی نے بالکل  
 ہاتھ نہیں لگایا نفس کا خاص کام یہ ہے کہ وہ مخلوط چیزوں کو الگ الگ  
 کرتا ہے۔ اس لئے امتیاز کرنا علم کی خصوصیت ہے۔ نفس کے  
 عمل کرنے سے پہلے مادہ ایک اخلوط مقدار ہوتا ہے جس میں  
 کوئی چیز کسی دوسری سے الگ نہیں ہوتی۔ چونکہ تمام چیزیں  
 اسی مخلوط ڈھیر میں سے محض الگ الگ ہونے سے بن  
 جاتی ہیں۔ اس لئے یہ تمام ہیو لے ہم جوہر نہیں ہو سکتا اور نہ  
 امیڈو کلینر کے سے بسیط جواہر یا ذرات کا مجموعہ ہو سکتا ہے  
 یہ لاتعداد قدیم ناقابل فنا ناقابل تغیر خاص خاص قسم کے نہایت  
 چھوٹے چھوٹے ذرات پر مشتمل ہے جو ناقابل تقسیم نہیں۔ یونان  
 گوشت، مہدی، وغیرہ ان سب چیزوں کے ذرے اس میں ملے  
 جلے پائے جاتے ہیں، اٹھسا گور اس ان کو قدیم جواہر کہتا ہے۔  
 ان مسلمات کے موافق اٹھسا گور اس نے اپنی

کونیات کا بیان اس حالت سے شروع کیا۔ جبکہ تمام جواہر بال  
مخلوط تھے۔ نفس نے ایک نقطے پر دوری حرکت پیدا کر کے  
ان کو الگ الگ کرنا شروع کیا۔ اس حرکت کا دائرہ وسیع  
ہوتا گیا اور لامحدود مادے کے زیادہ سے زیادہ ذرات اسکے  
اندر آتے گئے اور یہ عمل اب بھی جاری ہے۔ یہ بات کہیں مذکور  
نہیں کہ اٹکساگوراس تنکون کائنات کی دیگر منزلوں میں بھی نفس  
کی مداخلت کا قائل تھا۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اس کو  
الزام دیتے ہیں کہ اس نے اپنے نو دریافتہ اصول سے یہ کام  
نہیں لیا کہ اس سے فطرت کی غایتی توجیہ کرے اور اپنے پیشروں کی  
طرح اپنے آپ کو رانہ عمل کرنے والی مادی علیٰ تکس محدود رکھا۔ حرکت  
دوری کے اندر جو جواہر آجاتے ہیں۔ وہ دو حصوں میں منقسم  
ہو جاتے ہیں۔ ایک حصہ گرم خشک روشن اور لطیف ہوتا  
ہے۔ دوسرا سرد نمناک تاریک اور کثیف۔ ایک ایتھیر یا بخار ہے  
دوسرا ہوا یا گہر۔ مسلسل حرکت سے یہ تقسیم جاری رہتی ہے اور کہیں  
ختم نہیں ہوتی۔ یہ جواہر تمام اشیاء کے تمام حصوں میں پائے جاتے  
ہیں۔ جنہوں میں جو تغیر ہوتا ہے وہ اس کے اندر کے کسی جوہر کی  
وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر برف کے اندر تاریکی اور روشنی دونوں  
نہ ہوتیں تو برف کبھی پانی نہ بن سکتی۔ گردش کی وجہ سے لطیف  
اور گرم جواہر کی طرف آگئے اور کثیف و نمناک حصے مرکز کی طرف  
زمین کثیف حصوں سے بنی ہے اٹکساگوراس بھی دیگر اونیوں  
کی طرح اسے ایک طشت کی طرح تصور کرتا ہے جو ہوائے  
اوپر قائم ہے۔ اجرام فلکیہ پتھروں کے ڈھیر ہیں جو گردش زمین  
کی وجہ سے زمین سے کٹ کر دور ہوا میں جا پڑے ہیں۔ جہاں  
وہ مشعل ہو گئے ہیں۔ پہلے یہ افقی سمت میں حرکت کرتے  
تھے اس کے بعد زمین کے محور کے جھکاؤ کی وجہ سے وہ گول

پھر نے لگے اور اپنے مداروں میں کہیں کہیں زمین سے نیچے بھی ہو گئے۔ چاند کی نسبت اُنکسا گوراس کا خیال تھا کہ وہ زمین کی طرح ہے اور آباد ہے۔ سورج جو پیلو پوسٹس سے کئی گنا بڑا ہے، اپنی روشنی کا بڑا حصہ چاند اور دوسرے ستاروں کو دے دیتا ہے۔ زمین پہلے دکل غنی لیکن سورج کی گرمی سے وہ رفتہ رفتہ خشک ہو گئی۔ ہوا اور آبیچر میں جو جراثیم تھے انہوں نے زمین کے کیچڑ سے نشوونما پائی تو جاندار مخلوق پیدا ہوئی۔ ان میں جو زندگی ہے وہ نفس کی وجہ سے ہے۔ نفس تمام چیزوں میں ایک طرح کا لیکن کم و بیش مقدار میں ہے۔ انسان کے اندر حسی اور ادراک بھی نفس ہی کی وجہ سے ہے لیکن وہ آلات جسمانی کے ذریعے سے واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں نقص رہ جاتا ہے۔ سچے علم کی ضامن فقط عقل ہے۔ اُنکسا گوراس نے کس حد تک علمی تحقیقات میں زندگی وقف کر دی تھی اس کا اندازہ اس کی تصانیف سے ہو سکتا ہے اس کے ایسے اقوال سے بھی جن کو دو سہروں نے بیان کیا ہے ایک شریفانہ اور سنجیدہ نظریہ چٹا منکشف ہوتا ہے۔ کسی روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس علمی طور پر اخلاقیات میں بحث کی ہو۔ اور یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے کوئی مذہبی فلسفیانہ اصول پیش کیا ہو۔ شخصی طور پر وہ مروجہ مذہب کی نسبت پوری علمی آزادی پر تیار ہے اور مشہور معجزات مثلاً ایکوس پومیس کی فطری توجیہ کی کوشش کرتا ہے۔ اُنکسا گوراس کے شاگردوں میں سے یورپیڈیز بھی ہے اور میٹروڈورس بھی جو فقط ہومری صنمیات کی مشکلیں تاویل کے لئے مشہور ہے۔ ہمیں اریکلاس اینیوی کی نسبت کچھ زیادہ معلومات حاصل ہیں جس کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ سقراط کا معلم تھا۔ اور باتوں میں تو وہ اُنکسا گوراس سے اتفاق

رکھتا ہے لیکن اس بات میں وہ اناکسیمنیز اور دیو جانس کے زیادہ قریب ہے کہ وہ مصدری مادے کو ہوا کہتا ہے اور روح کو ہوا میں ملا ہوا سمجھتا ہے، اور مادے کی تلطیف اور تکثیف سے اشیاء کے بننے اور بگڑنے کی توجیہ کرتا ہے۔ سب سے پہلے گرم اور سرد جسے الگ الگ ہوئے۔ یہ بیان صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ وہ نیک و بد کو محض رسم و رواج سے اخذ کرتا تھا۔ ارسطو نے اس کا کہیں ذکر نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی علمی اہمیت کچھ زیادہ نہیں تھی۔

### III سوفسطائیہ

### سوفسطائیت کی ابتدا اور اسکے خصوصیات

پانچویں صدی کے آغاز سے بعض ایسے خیالات پھیلنے شروع ہوئے جن کی وجہ سے کچھ عرصے کے بعد ہندب حلقوں کے انداز فکر اور علمی زندگی کے میلان میں ایک نمایاں تغیر واقع ہوا۔ فلسفیانہ نظریات کی باہمی پیکار اور عام انداز ادراک سے انہی کھلی مخالفت سے کائنات کی علمی توجیہات کے خلاف بدگمانی پیدا ہو چکی تھی۔ پارمینا، ڈیز ہیرا، فلیتوس، امپیڈوکلیز اور دیگر فلاسفس جیسے لوگوں نے حسی ادراک کی صداقت کو تسلیم نہ کیا۔ اسلئے علم حقیقی کے لئے انسان کی عام قابلیت میں آسانی سے شبہ پیدا ہو سکتا تھا کیونکہ ان فلاسفہ کی مادیت نے ان کو اس قابل نہ رکھا کہ وہ عقلی علم کی اعلیٰ صحت و صداقت کو علمی طور پر ثابت کر سکیں۔ انکساکورا نے اپنے نظریہ نفس کو بھی اس مقصد کے لئے استعمال نہیں کیا۔ اس سے زیادہ یونانیوں کی قومی زندگی

کے عام نشوونما نے بھی اس امر کا تقاضا کیا کہ علمی جدوجہد کوئی نئی سمت اختیار کرے۔ جنگ ایران کے زمانے سے یونان کی عام تہذیب و تمدن میں بہت ترقی ہو گئی تھی۔ خاصکر اٹینا میں جو علمی اور سیاسی زندگی کا مرکز تھا، جو لوگ سیاسی زندگی میں امتیاز حاصل کرنا چاہتے تھے وہ خاص طور پر اس کے لئے علمی طور پر تیار ہونے کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ علاوہ ازیں جب جمہوریت کی فتح نے ان موانعت کو رفع کر دیا۔ جو اقتدار جمہور کے راستے میں رسم و قانون نے حال کر رکھے تھے اور عروج کی راہیں ہر ایسے شخص کے لئے کھل گئیں جو لوگوں کو اپنی طرف راغب کرنے کی قابلیت رکھتا ہو تو ایسی تعلیم جس کے ذریعے سے کوئی شخص خطیب اور رہنما کے جمہور بن سکے۔ بہت قیمتی اور لائق حصول معلوم ہونے لگی۔ اس ضرورت کو ایسے لوگوں نے پورا کرنا شروع کیا جنہیں ان کے معاصرین سوفسطائی یعنی عقلا کہتے تھے اور ان لوگوں نے خود بھی اپنے تئیں اسی لقب سے مشہور کیا۔ وہ ہر ایسے شخص کو تعلیم دینے کے لئے تیار تھے جو حاصل کرنے کا آرزو مند ہو۔ عام طور پر یہ لوگ شہر بہ شہر پھرتے رہتے اور تعلیم کے لئے بہت بڑی اجرتیں طلب کرتے تھے۔ یہ بجائے خود کوئی بڑی قابل الزام بات نہ تھی۔ لیکن اس قوم میں اس سے پہلے ایسا رواج نہیں تھا۔ اس تعلیم میں تمام ممکن علوم و فنون داخل تھے۔ جن لوگوں کو سوفسطائی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض سربراہانِ معلم ایسے بھی تھے جو بالکل میکالھی علوم کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن سوفسطائی تعلیم کا خاص مقصد عمل زندگی کے لئے تیار کرنا تھا۔ افلاطون کے زمانے سے سوفسطائی کی اصطلاح فقط انھیں لوگوں پر عائد کی جاتی ہے جو درس و تفسیل کے پیشہ ور معلم تھے جو اپنے شاگردوں کو عمل اور تقریر دونوں میں ماہر

بنانا چاہتے تھے اور امورِ خانہ داری یا انتظامِ جماعت کی قابلیت پیدا کرتے تھے۔ اپنی تمام جدوجہد کو عملی اغراض تک محدود کرنے کی وجہ یہ عقیدہ تھا جسے بڑے بڑے سوفسطائیوں نے ارتقائی نظریات میں بیان کیا اور عام سوفسطائیوں نے مناظروں میں پیش کیا کہ حقیقت کا دریافت کرنا ناممکن ہے اور ہمارا علم نفسی مظاہر کے پرے نہیں جاسکتا۔ ایسے خیال کا ردِ عمل اخلاقیات پر لازمی تھا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ اس زمانے کے جھگڑوں میں جو اخلاقی اصول اور ملکی قوانین کے خلاف نافرمانی پیدا ہوئی اس نے اپنے لئے سوفسطائی نظریات سے ایک سطحی جواز حاصل کیا یہ سوفسطائی پانچویں صدی میں یونان کے اندر تحریکِ عقلیت کے سب سے بڑے حامی تھے ان کے فرائد اور ملکی کمزوریاں ان کی اسی حیثیت کا نتیجہ تھیں۔ سوفسطائیوں کی نسبت جو عام رائے ہے جس پر افلاطون کے خیالات کا رنگ چڑھا ہوا ہے لیکن ہرمن اور گروٹ اور بعض دیگر مصنفوں نے اس کی مخالفت کی ہے اور سوفسطائیوں کی تاریخی اہمیت کو واضح کیا ہے۔ لیکن گروٹ نے اس سطحی بودے اور خطرناک عنصر کو نظر انداز کر دیا ہے جو سوفسطائیوں کی جائز اور قابلِ تعریف چیزوں کے ساتھ بھی ہمیشہ شامل رہا اور جو رفتہ رفتہ نمایا ہوتا گیا۔

## ۲۷ مشہور سوفسطائی معلمین

سب سے پہلا شخص جس نے اپنے آپ کو سوفسطائی کہا اور قوم کے سامنے معلمِ فضیلت کی حیثیت میں آیا وہ افلاطون کے نزدیک پروٹاگوراس تھا جو ابیہرا کا رہنے والا تھا۔ اس کا سن ولادت ۴۸۵ ق م یا اس سے کچھ پہلے ہوگا۔ وہ چالیس



برس تک یونان میں پھرتا رہا اور بڑی کامیابی سے معلم کا کام انجام دیتا رہا۔ کئی دفعہ پیریکلز کی حمایت میں ایتھیا میں بھی رہا لیکن آخر کار اس الزام میں کہ وہ دیوتاؤں کا منکر ہے، اسے شہر چھوڑنے پر مجبور کیا گیا۔ ستر برس کی عمر میں سسلی کی طرف جاتے ہوئے اس نے ڈوب کر وفات پائی۔ اس کی تصانیف میں سے چند اجزاء باقی رہ گئے ہیں۔

پروٹاگوراس کے ہم عصروں میں سے گورگیاس بھی تھا جو لیونٹینی کا رہنے والا تھا۔ اس کا سنہ ولادت سنہ ۴۸۰ ق م ہے۔ اس نے معلمی کا کام سسلی میں شروع کیا۔ لیکن سنہ ۴۲۷ ق م کے بعد اکثر ایتھیا اور وسط یونان کے دوسرے شہروں میں بھی آتا چلا رہا۔ بعد ازاں اس نے تھسلی میں لارٹا کے مقام پر منتقل سکونت اختیار کر لی جہاں اس نے سورس سے زیادہ کی عمر پا کر وفات پائی۔ آخر عمر وہ فقط خطابت کی تعلیم تک اپنے آپ کو محدود رکھنا چاہتا تھا۔ ہم اس کی بعض اخلاقیاتی تعریفات اور اربتائی دلائل سے واقف ہیں جن کو اس نے ایک الگ کتاب میں درج کیا ہے۔ (جو غالباً اس کے زمانہ شباب کی تصنیف ہے) پروٹاگوراس سے کسی قدر بعد کے زمانے کے دو شخص ہیں جو سقراط کے معاصرین ہیں۔ ان میں سے ایک پروڈکیس ہے جسے ایتھیا میں خاصی شہرت حاصل تھی۔ اور دوسرا ہیپیاکس جو ریاضیات طبیعیات تاریخ اور فن آلات پر اپنی معلومات کی اشاعت بہت کثرت سے لیکچروں اور کتابوں میں کرتا تھا۔ اس کے مخالف کہتے ہیں کہ اس کو محض خود نمائی مقصود تھی سوفسطائی زیناڈ بھی اسی زمانے کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ باقیوں میں سے مشہور ترین مفصلہ ذیل ہیں۔ تھراسیماس جس کی سیرت کا افلاطون نے ایک ناگوار خاکا کھینچا ہے۔ یوئیبیڈیموس اور ڈائیومنیدورس جن کو افلاطون نے اپنے ایک

’سفریہ‘ میں ہیردوتاس ہے ایونوس جو خطیب شاعر اور مصلح اخلاق تھا۔

## ۲۸۔ سوفسطائی اربابیت اور مناظرہ

فکر کی اپنے معروض سے نسبت بالکل معکوس ہو گئی جس کے لب لباب کو بہت شروع ہی میں پروٹاگوراس نے اس مقولے میں بیان کر دیا کہ ”انسان تمام اشیاء کا معیار ہے“ جو کچھ ہے وہ کیسے ہے اور جو کچھ نہیں ہے وہ اکیسے نہیں ہے۔“ یعنی ہر شخص کے لئے وہی چیز سچی اور حقیقی ہے جو اس کو ایسے معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے تمام صداقت نفسی اور اضافی ہے، خارجی اور کلی انہیں۔ اس اصول کے ثبوت میں پروٹاگوراس نے نہ صرف اس امر کو پیش نظر رکھا کہ ایک ہی شے مختلف اشخاص کو بالکل مختلف معلوم ہوتی ہے بلکہ ہر فلیٹول کی تقسیم سے بھی معاونت حاصل کی کہ ہر چیز ہر وقت مسلسل تغیر میں مبتلا ہے۔ اشیاء اور آلات جس کے مسلسل تغیر میں ہر اور اک کی صحت ایک خاص شخص کے لئے ایک خاص لمحے تک ہے اس لئے کسی شے کی نسبت کسی ایک رائے کو دوسرے پر ترجیح دینا ناممکن ہے۔ دوسرے طرف گورگیاس نے اپنی کتاب ’غیر وجود یا فطرت‘ میں زینوں کے طرز استدلال کو اپنا نمونہ بنایا اور زینوں اور کلس کے تقضایا کو اس بات کے ثبوت میں استعمال کیا کہ (۱) کوئی چیز موجودہ نہیں ہو سکتی (۲) جو کچھ موجود ہے اس کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا (۳) جو کچھ معلوم ہو وہ دوسروں کو بتایا نہیں جاسکتا۔ گورگیاس کے اسکول میں ہم کو یہ دعویٰ ملتا ہے کہ ایک موضوع کا کوئی محمول نہیں ہو سکتا، کوئی ایک چیز میں نقد نہیں ہو سکتا پروٹاگوراس ہی کا نظریہ زیخیاڈ کے اس اصول کی بناء

کہ انسان کی ہر رائے غلط ہوتی ہے، اور بطور اس کے معکوس بوجھد یوس کے اس اصول کی بھی کہ کسی چیز کی نسبت ہر بات ایک ہی وقت میں اور مختلف اوقات میں بھی صحیح ہوتی ہے۔ یہ سوفسطائی ایلہائی مقدمات سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو کچھ موجود نہیں ہے اور اس وجہ سے غلط ہے اس کو نہ کوئی شخص سوچ سکتا ہے اور نہ کہہ سکتا ہے۔ ہیراقلیتوس اور پروٹاگوراس کی تعلیمات سے بھی ایسا ہی نتیجہ اخذ کیا گیا۔ اسی کے متاثر فلسفہ کہ انسان آپ اپنی تردید نہیں کر سکتا۔ خود پروٹاگوراس کے اقوال میں پایا جاتا ہے۔ ان اربابِ نظریات سے بھی زیادہ کثیر سوفسطائیوں کے عملی رویے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حقیقی علم کے حصول سے کس قدر بایکس تھے۔ طبیعیات میں کسی سوفسطائی نے کوئی آزادانہ تحقیق نہیں کی۔ اگرچہ وہ طبعیین کے بعض مفروضات سے بعض اوقات کام لیتے تھے اور ہینٹالس نیچرل سائنس اور ریاضیات کی بھی تعلیم دیتا تھا۔ ان میں مناظرے کی تعلیم زیادہ عام تھی جس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ کوئی علمی عقیدہ قائم کیا جائے، بلکہ حریف کو جس طرح سے ہوسکے شک دی جائے۔ افلاطون ارسطو اور السوکراتس 'مناظر' اور 'سوفسطائی' کو ہم معنی الفاظ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ خود پروٹاگوراس کا یہ خیال تھا کہ ہر قضیہ کی حمایت اور مخالفت یکساں قوتی دلائل سے کی جاسکتی ہے۔ اپنی گفتگو اور اپنی تضائیف میں وہ اپنے شاگردوں کو اس فن سے واقف کرتا تھا۔ اس کا ہم وطن دیمقرطیس ان جھگڑالو لوگوں پر اظہارِ انوس کرتا ہے۔ آخر کار اس فن کی تعلیم اور اسکی مشق دونوں کا بہت ذلیل حال ہوا۔ ارسطو کہتا ہے کہ آخر میں اس کی تعلیم فقط یہی رہ گئی کہ استدلال میں نہایت ادنیٰ درجہ کے داؤ پیچ حفظ کرائے جائیں۔ افلاطون کے مکالمہ 'پوتھیٹوس' سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ فن محض تسخّر لطیف بازی اور ضلع جگت بن گیا تھا۔ افلاطون نے تصحیص کے اندر میں نکھا ہے لیکن ارسطو کی

بحث مغالطات سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون نے بے بنیاد مسائل سے کام نہیں لیا۔ مغالطات میں تقریباً تمام مثالیں ان سوفسطائیوں کے اقوال سے لی گئی ہیں جو سقراط کے ہم عصر تھے، اور جن کی نقل بقارہ کے علم مناظرہ میں بھی ملتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ڈائیونیدوروس اور یوتھادیس کی ادائیگیوں پر دیکھ کر اس اور گورگیاس کی طرف متوجہ نہیں کی گئی۔ لیکن صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ لوگ انہیں کی معنوی اولاد ہیں۔ اگر یہ علم مناظرہ بہت سے بحث کرنے والوں کو مشکلات میں مبتلا کر سکتا تھا اور کثرت سے لوگوں کو اپنا مدح بنا سکتا تھا اور ارسطو بھی اس کو اس قابل سمجھتا تھا کہ سنجیدگی سے اس کا امتحان کرے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اس زمانے کے لوگ تفکر و استدلال میں کس قدر خام تھے اور اسلوب تحقیق سے ناواقف ہونے کی وجہ سے کس قدر مشکلات ان کے راستے میں حاصل ہو سکتی تھیں۔

## ۲۹۔ سوفسطائی اخلاقیات اور خطابیات

اگر کلمۂ صحیح صداقت کا وجود نہیں تو انسان کی زندگی میں بھی کوئی قانون ایسا نہیں ہو سکتا جو سب کے لئے صحیح ہو۔ ہر شخص کیلئے وہی بات سچی ہے جو اس کو سچی معلوم ہو اور وہی بات عائب ہے جس کو پسند کرے۔ متقدمین سوفسطائیوں نے اپنے مفروضات سے یہ نتائج نہیں نکالے تھے جب انہوں نے لوگوں کے سامنے اپنے آپ کو معلم فضیلت کی حیثیت میں پیش کیا تو ان کا تصور فضیلت کی نسبت وہی تھا جو کچھ عام طور پر اس سے مراد لیا جاتا تھا۔ پروڈیکوس کا ذہیراکلیز، اور اس کے دوسرے اخلاقیاتی فیکچر اور وہ فصاحت جو پائیس

نے نثر کی زبانی بیان کئے ہیں۔ یہ تمام چیزیں اگر زمانے کے اختلافاتی نظریات کے منافی ہوتیں، تو ان کی ویسی اقدردانی ہرگز نہ ہوتی جیسی کہ ہوئی۔ افلاطون کے بیان کے مطابق پروٹاگوراس احساس عدل و فرض کو نوع انسان کے لئے دو تئوٹش کا عطیہ خیال کرتا تھا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ فطری عدل کو تسلیم کرتا تھا۔ گورگیاس نے مرد و عورت، بچے، غلام وغیرہ سب کے فضائل کو الگ الگ عام خیالات کے مطابق بیان کیا ہے۔ لیکن قرن اول کے سوفسطائیوں کی تعلیم میں بھی ان کی تشلیک کے بعض عملی نتائج وضع ہونے شروع ہو گئے۔ پروٹاگوراس نے جب اپنی خطابیات کی نسبت یہ دعویٰ پیش کیا کہ اس کی بدولت کمزور معاملہ قومی کر کے دکھایا جاسکتا ہے تو جائز طور پر اس کی مخالفت کی گئی۔ کیونکہ اس نے اس فن کے غلط استعمال کو لوگوں کے سامنے مستحسن بنانا چاہا۔ یہاں نے قانون اور فطرت کی مخالفت کو نمایاں کیا اور جا بجا قابل اعتراض طریقے سے اس کا اطلاق کیا۔ یہ خیال بعد میں سوفسطائی فن زندگی کا ایک اساسی نظریہ بن گیا۔ افلاطون نے متھراسیاکوس، پولوس کالیگرو کی زبان سے یہ خیال بیان کیا ہے اور ارسطو نے بھی اس کی تائید کی ہے کہ واقعی یہ خیال سوفسطائی حلقوں میں عام طور پر پیچھا تسلیم کیا جاتا تھا کہ فطری حق وہی ہے جو زبردست کا حق ہے اور تمام مروجہ قوانین ارباب حل و عقد نے اپنے اغراض کے لئے وضع کئے ہیں۔ اگر عدل کو عام طور پر سراہا جاتا ہے تو اسکی محض یہ وجہ ہے کہ عوام اسکو اپنے لئے مفید سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے آپ میں ان قوانین سے بالاتر ہونے کی قوت محسوس کرے تو اسے اس بات کا حق حاصل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فطرت اور قانون کے متخالف سے یہ کام بھی لیا گیا کہ لوگوں کو قومی تقصیبات کی بوجھ سے آزاد کیا جائے۔ ان لوگوں نے غلامی کے مطابق فطرت

ہونے میں شکوک پیدا کر دے جن کا ارسطو نے بھی ذکر کیا ہے دیوتاؤں پر اعتقاد اور ان کی پرستش بھی انسانوں کی بنائی ہوئی چیز ہے۔ انوں کا اختلاف اس کا ایک ثبوت ہے۔ پروتاگوراس لکھتا ہے کہ ”دیوتاؤں کی نسبت میں کچھ نہیں کہتا نہ یہ کہتا ہوں کہ وہ ہیں اور نہ یہ کہ وہ نہیں ہیں“ پروڈیکوس نے دیوتاؤں کی نسبت یہ کہا کہ اجرام فلکیہ عناصر اتمار اور دیگر مفید چیزوں کو انسانوں نے ذی روح اور عقلی صفات سے متصف سمجھ لیا ہے۔ کریٹیاکس نے سائنس میں یہ اپنا یہ عقیدہ بیان کیا ہے کہ دیوتا کسی سیاست داں کی ایجاد ہیں جو اس طرح سے لوگوں کو خراب کاموں سے ڈرانا چاہتا تھا۔

جس قدر انسانی ارادہ مذہب اور رسم و رواج کی زنجیروں سے آزاد ہوتا گیا، اسی قدر ان ذرائع کی قدومت پر بھروسہ گئی جن سے حریت اور اقتدار حاصل ہو سکے۔ سوفسطائی ان تمام ذرائع کا مآخذ فن تقریر کو سمجھتے تھے جس کی قوت اس زمانے میں بلاشبہ غیر معمولی تھی اور جن لوگوں نے اپنا تمام اثر فقط اسی کے ذریعے سے پیدا کیا تھا۔ وہ اس میں بہت مبالغہ کرتے تھے۔ اکثر سوفسطائیوں کی نسبت یہی روایت ہے کہ وہ فصاحت و بلاغت کی تعلیم دیتے تھے۔ اس فن کی نسبت کتابیں لکھتے تھے۔ انہوں نے کی تقریریں کرتے اور ان کو ثبت کر لیتے تھے تاکہ ان کے شاگرد انہیں زبانی سیکھ لیں۔ سوفسطائی تعلیم کا یہ ایک لازمی عنصر تھا کہ محبت کی حقیقی یا منطقی صحت کی بجائے زبان کے قواعد پر زیادہ زور دیا جائے۔ سوفسطائیوں کی تقریریں نمائش کے لئے ہوتی تھیں وہ دلنشین مضامین تقریر کے لئے منتخب کرتے تھے ان میں حیرت انگیز نکتہ آفرینیاں کرتے تھے۔ کچھ دار فقروں اور دلپذیر الفاظ سے ان کو موثر بناتے تھے۔ گوریگاس کی تقریریں اسی وجہ سے کامیاب ہوتی تھیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ چمچہ مذاق کے لوگوں کو وہ بہت زیادہ پر الفاظ اور پھیل گئی تھیں۔ ان میں سے بعض لوگوں نے فن خطابت

کی سچی خدمت بھی کی ہے۔ تھالس یا کوس نے اس فن کو علمی حیثیت سے بہت ترقی دی۔ علم اللسان کے اندر بھی تحقیقات انہیں لوگوں نے شروع کی اسم اور فعل اور جملوں کی قسمیں سب سے پہلے پروٹاگوراس نے بیان کیں۔ ہیبیاکس نے وزن اور صوت الفاظ کے قواعد مرتب کئے اور پروڈیکوس نے مرادفات میں امتیاز قائم کیا اگرچہ وہ اس کام کی اہمیت میں بہت مبائع کرتا تھا۔ اس قسم کی کوششوں نے لغوی تحقیقات اور علمی مصطلحات کو بہت ترقی دی۔

---

# دوسرا دور

## سقراط افلاطون اور ارسطو

### ۳۔ تمہید

یہ ایک لازمی بات تھی کہ سوفسطائی دور کی عقلی آزادی کا علمی زندگی پر دو مختلف اقسام کا اثر ہو۔ ایک طرف تو فکر کو اپنی قوت کا احساس پہونکا اور اس نے اتمام قوتوں سے متابعت طلب کی۔ نظریہ علم اور اخلاقیات میں ایک نیا میدان عمل کھل گیا جس کی طرف اس سے پہلے بہت سرسری توجہ کی گئی تھی۔ سوفسطائی استدلال سے ان مسائل کو ہر قسم کی مشقت میں مبتلا ہوئی۔ دوسری طرف سوفسطائی تحقیقات فقط اس نتیجے پر پہونچی تھی کہ جس طرح کائنات کا علمی علم ناممکن ہے اسی طرح اخلاقیات کے لئے بنائے حکمت تلاش کرنا ابھی فعل عبث ہے۔ جب انسان علم حاصل کرنے کی تابیت فطرتاً نہیں رکھتا تو تلاش صداقت بیکار ہے۔ جب اخلاقی عقیدے کی مروجہ بنیادینی انسانی اور الہی قوانین کی مطلق فوقیت کا عقیدہ بھی ترک کر دیا



گیا تو یونانی قوم کی علمی زندگی کی طرح اس کی اخلاقی اور آئینی زندگی بھی خطرے میں پڑتی ہوئی معلوم ہوئی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ خطہ بہت زیادہ قوی نہیں تھا۔ پانچویں صدی کے آغاز سے اس قوم کے اخلاقی اور مذہبی وجدانات میں شعراء اور مصنفین نے ایسی لطافت اور وسعت پیدا کر دی تھی اور انسانی زندگی کے اہم ترین مسائل پر اتنے مختلف زاویوں سے بحث ہو چکی تھی (اگرچہ یہ بحث علمی انداز کی نہ تھی) کہ اخلاقی عمل کے لئے ایک جدید اور زیادہ استوار بنیاد قائم کرنے کے لئے یونانیوں کو فقط اس بات کی ضرورت تھی کہ وہ اپنے آپ پر اور زیادہ گہری طرح غور و خوض کریں اور جو کچھ حاصل ہو چکا ہے اسکو منفید بنانے کی کوشش کریں۔ لیکن اس قسم کا تفکر ایسے علم سے پیدا ہو سکتا تھا جو ان شکوک کا شکار نہ ہو جنہوں نے حکمت پر سے تمام اعتماد ہی اٹھا دیا تھا۔ ادعائیت کی بجائے اس کی بنیاد ارباب و شرائط علم کی تحقیق پر ہونی چاہئے جس حتی نقطہ نظر سے طبیعتیں کبھی نہ گئے نہیں بڑے اسکے تھے۔ اس سے گزر کر تسلیم کیا جائے کہ حکمت کا صحیح موضوع اشیاء کی وہ ماہیت ہوتی ہے جو براہ راست ادراک سے بلند تر فکر کا معرض بنتی ہے۔ ایسی حکمت کی بنا سقراط کا یہ تقاضا تھا کہ علم کلی تصورات پر مبنی ہے۔ اس نے لوگوں کو سکھایا کہ کس طرح عمل کران سے تصورات حاصل کرنے چاہئیں اور اس عمل کا اطلاق اس نے اخلاقیاتی اور مذہبی مسائل پر کیا۔ چھوٹی سقراطی جماعتوں نے سقراط کے فلسفے کے عناصر کو الگ الگ لئے کہ قدیم تعلیمات کے ساتھ ملا دیا۔ افلاطون نے اپنے استاد کا کام زیادہ گہرے اور زیادہ جامع طریقے سے جاری رکھا۔ اس نے سقراط کے فلسفہ تصورات کو ترقی دی اور قبل سقراطی فلسفے کے مسائل عناصر کو اس میں داخل کیا اور اس سے باہر طبیعیاتی نتائج اخذ کئے اس کے بعد اس نے تمام مسائل کی بحث اس نقطہ نظر سے کی۔ اس طریقے سے اس نے ایک عظیم

نظامِ تصویریت کی تعمیر قائم کی جس کے اندر مرکزی حیثیت میں ایک طرف اور اگ تصورات ہے اور دوسری طرف انسان کی فطرت اور اس کے فرائض کی نسبت تحقیق۔ ارسطو نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ خارجی فطرت کی نسبت بڑی سرگرمی سے تحقیقات کی اور افلاطون کی تصویریت کے اندر جو شدید ثنویت پائی جاتی تھی اس پر معتزنانہ تنقید کرنے کے باوجود اساسی اصولوں پر دوستانہ رہا اور ان کو وسعت و تبحر سکلیت حقیقت پر عادی کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اس نے سقراط کے فلسفہ تصورات کو بلند ترین علمی کمال تک پہنچا دیا۔

## ۱۔ سقراط

## ۳۔ سقراط کی زندگی اور اس کی شخصیت

سقراط سنہ ۴۷۰ ق۔ م میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونسکوس (Sophroniscus) سنگ تراش تھا اور اس کی ماں فیئاریت (Phaenarete) بچے جاننے والی دانی تھی۔ اس کی تعلیم اس سے زیادہ نہیں ہوئی جتنا کہ اس کے ملک میں عام طور پر رواج تھا۔ فقط بعد کے مصنفوں نے انکا گوراس کو اس کا معلم قرار دیا ہے اور ارسطو کینیوس، اریکلاس کو اس کا ہم عصر بتاتا ہے اس بارے میں افلاطون اور زونونون دونوں کی مطلق خاموشی ان دعوؤں کے خلاف ثبوتی ہے اسی طرح سے فیڈو میں افلاطون نے سقراط کی زبان سے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے بھی ان کی حلیت نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ بعد میں کتابوں سے اور سوفسطائیوں کی صحبت سے اس نے

اپنے علم میں اضافہ کرنے کی کوشش کی ہو اور اُن کے بعض دوسوں میں بھی شریک رہا ہو۔ لیکن اس کا فلسفہ براہ راست تدریس علوم سے زیادہ اسکے اپنے تفکر اور اس تہذیب کا رہن منت ہے جو اس وقت ایشیا میں میسر تھی۔ سربراوردہ مردوں اور عورتوں سے گفتگو کر کے بھی اُس نے بہت کچھ حاصل کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے باپ کا فن بھی سیکھا۔ اُس کو 'آوازِ باطن' آنے کی طرف راجع کیا کہ وہ اس مقصدِ برتر کے لئے زندگی وقف کرے کہ لوگوں کے خیالات میں اصلاح کی جائے اُس کے بعد 'ولفی' کاہن نے بھی اس آواز کی تائید کی۔ ارسٹوفینز کا بیان ہے کہ وہ سالمق م میں اس کام میں مصروف تھا لیکن افلاطون کے نزدیک پیلوپونیس جنگ سے قبل بھی وہ یہ کام کرتا تھا۔ آخر عمر تک وہ اسی کام میں مہمک رہا۔ نہایت درجے کے فکروفاہ اور زمینچسپ جیسی بیوی کے باوجود اس نے اس مقصد سے متغیر نہ ہوا۔ اُس کی زندگی میں ایثارِ نفس کا کمال پایا جاتا ہے وہ اس یقین کے لئے کچھ اجرت طلب نہیں کرتا تھا۔ نہ ازل و عیال کی ضروریات اور نہ بیلک کے مشاغل اُس کو اپنے نصب العین سے ہٹاسکے۔ اُنکی ضرورتیں نہایت تنہوئی تھیں اور وہ اخلاقی پاکیزگی عدل اور پرہیزگاری کا نمونہ تھا۔ لیکن وہ کوئی خشک زاہد نہیں تھا۔ اُس کا سینہ حقیقی انسانی ہمدردی کا خزانہ تھا وہ ایک نہایت زندہ دل مصاحب تھا اس کی گفتگو میں معقولیت اور نکتہ سنجی پائی جاتی تھی، وہ ظاہری اور باطنی سکون کا مجسمہ تھا اسی لئے نہایت مختلف سیرتوں اور مختلف درجوں کے لوگ اس کے مداح اور قدرواں تھے انہی قوم کی خصوصیات کا وارث ہونے کی حیثیت سے وہ صلح اور جنگ دونوں میں استقلال سے اور بے خوف ہو کر اپنے فرائض کو انجام دیتا تھا اپنی سیرت اور کردار اور انہی تعلیم دونوں کے لحاظ سے وہ ایک سپا یونانی اور ایشیائی تھا۔ اُس سنے ساتھ ساتھ اسکی سیرت میں کچھ

ایسی باتیں پائی جاتی تھیں جو اس کے معاصرین کو بھی غیر معمولی طور پر حیرت انگیز اور انوکھی معلوم ہوتی تھیں۔ ایک طرف تو اس میں کچھ عالم نائی اور اپنی ظاہری وضع سے بے پردائی پائی جاتی تھی جو ایک فلسفی کے لئے تو موزوں تھی لیکن اس کی قوم کے مذاق کے موافق نہیں تھی کبھی کبھی وہ اپنے افکار میں اس قدر غرق ہو جاتا تھا کہ معلوم ہوتا تھا کہ گرد و پیش سے بائٹل ہے تو جہ ہو گیا ہے۔ اور رضیہ و تاتر اس کے اندر ایسا قوی تھا کہ شباب میں بھی اکثر کسی کام کے شروع کرتے ہوئے وہ رک جاتا تھا اور اسے دھندلا سا احساس ہوتا تھا کہ کوئی قوت اس کو اشارہ کر رہی ہے یا الہن سے اس کو کوئی آواز آرہی ہے۔ اپنی نسبت روئے صادق کا بھی اسے یقین تھا ان تمام خصوصیتوں کی بنا یہ تھی کہ سقراط خارجی دنیا سے یکسو ہو کر انسان کی فطرت عقلیہ کے مسائل پر نہایت گہرا غور و غوض کرتا تھا۔ اسی خصوصیت کا نقش اس کے فلسفے پر بھی پایا جاتا ہے۔

## ۳۲۔ سقراط کا فلسفہ

### اس کے مآخذ اصول اور اسلوب

چونکہ سقراط نے تصنیف کی صورت میں کچھ نہیں چھوڑا اس لئے اس کی تعلیم کی نسبت ہمارے علم کے صحیح مآخذ فقط اس کے دو شاگردوں زینوفون اور افلاطون کی کتابیں ہیں۔ بعد کے مصنفوں میں فقط ارسطو کا بیان قابل توجہ ہو سکتا ہے لیکن اس نے اس بارے میں کوئی ایسی بات نہیں کہی جو قبل الذکر دو تلامذہ کے بیانات میں نہ ملے یہ ایک عجیب بات ہے کہ زینوفون اور افلاطون فلسفہ سقراط کی دو مختلف تصویریں

ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ افلاطون بلا کم و کاست اپنے خیالات استاد کی زبان سے بیان کر دیتا ہے لیکن یہ بات بھی سمجھ طلب ہے کہ اس کا غیر فلسفی شاگرد زیونوفن بھی کہاں تک اپنے استاد کے خیالات کا صحیح آئینہ پیش کرتا ہے یہ شبہ بے بنیاد نہیں ہے لیکن زیونوفن کے بیان پر اس حد تک ضرور اعتماد کیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ ذہن اور شہارِ ماخر اس کو یقین کے قابل سمجھتے ہیں۔ جہاں تک اہم تاریخی امور کا تعلق ہے زیونوفن اور افلاطون کے بیانات میں تفاوت نہیں پایا جاتا۔ جس طرح افلاطون اور ارسطو کے بیانات سے سقراط کی تعلیم کے معنی ہم پر منکشف ہوتے ہیں اسی طرح زیونوفن کے بیانات سے اس فلسفی کی تاریخی اہمیت متعین ہوتی ہے۔ سوفسطائیوں کی طرح سقراط بھی نیچرل سائنس کی کچھ اہمیت نہیں سمجھتا اور فلسفے کو ہبہود انسانی کے مسائل تک محدود رکھنا چاہتا ہے۔ اس تقاضے میں بھی وہ سوفسطائیوں کا ہم خیال ہے کہ ہر شخص کو چاہیے کہ وہ رواج و روایت کو چھوڑ کر خود آزادی سے اپنے لئے عقائد پیدا کرے۔ لیکن ان تعلیمات میں بڑا فرق یہ تھا کہ سوفسطائی کل قوانین اور مطلق صداقت کے قائل نہ تھے لیکن سقراط کو یقین ہے کہ ہمارے خیالات کی قیمت اور ہمارے اعمال کی قیمت کا مدار اسی پر ہے کہ وہ اس حقیقت اور صداقت کے موافق ہوں جو علی الاطلاق موجود ہے۔ اگرچہ وہ عملی مسائل تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے لیکن اس کے نزدیک صحیح عمل کا مدار صحیح فکر پر ہے۔ اس کا خاص مقصد صحیح علم کے ذریعے سے اخلاق کی اصلاح ہے۔ حکمت کو عمل کا غلام نہیں بلکہ اس پر حکمراں ہونا چاہئے۔ عمل کے مقاصد علم سے متعین ہونے چاہئیں۔ زیونوفن کے بیان سے بھی اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ سقراط کی طبیعت پر علم و حکمت کا تقاضا اس قدر غالب تھا کہ وہ بار بار ان حدودِ تحقیقات سے تجاوز کر جاتا تھا جو اس نے

اپنے لئے قائم کئے تھے، اور ایسے دلائل میں بڑبڑاتا تھا جن کی کوئی عملی غرض نہیں ہوتی تھی۔ سقراط کے لئے سب سے بڑا سوال یہ تھا کہ علم کے کیا شرائط ہیں۔ اس سوال کا اس نے یہ جواب دیا کہ کوئی شخص کسی مسئلے کی نسبت کچھ نہیں کہہ سکتا جب تک کہ وہ اس کی کلی غیر متغیر ہائیت یعنی اس کے تصور کلی سے واقف نہ ہو۔ ہر قسم کے علم کو لازماً یقین تصور سے شروع ہونا چاہئے۔ اس فلسفی نے اپنے لئے فرض اولین یہ قرار دیا کہ وہ خود اپنے تصورات کا امتحان کرے اور دیکھے کہ وہ اس معیار علم کے موافق ہیں یا نہیں کیونکہ معائنہ ذات اور علم ذات اس کے نزدیک ہر قسم کے صحیح علم و عمل کی بنیاد ہے۔ چونکہ یہ جدید معیار علم ابھی تک فقط اس کی طبیعت کا تقاضا تھا اور کسی علمی نظام میں مرتب نہیں تھا اس لئے اس منزل میں وہ پہلے صحیح ذات سے فقط اقرارِ جہالت پر پہنچ سکا۔ لیکن علم کی ضرورت اور اس کے امکان کا عقیدہ اس میں اس قدر قوی تھا کہ وہ فقط احساسِ جہالت پر قناعت نہیں کر سکتا تھا بلکہ طلب علم میں اور زیادہ جدوجہد کرتا تھا۔ جو کچھ اس کے اکیلے حاصل نہیں ہوا تھا وہ دوسروں کے ساتھ تبادلہ خیال کر کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا اور گفتگو کے ذریعے سے دوسروں کے ساتھ ملکر تحقیق کرتا تھا چونکہ ہر شخص اپنی نسبت یہ یقین رکھتا ہے کہ اس کو کسی نہ کسی قسم کا علم ہے کہ وہ دوسروں کے اس مفروضہ علم کی نسبت بھی جرح کرے اور اس کی حقیقت کو عیاں کرے۔ اس کا یہی کام تھا کہ وہ اپنا بھی امتحان کرتا رہے اور دوسروں کا بھی۔ اسی مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے وہ اپنے آپ کو سچ جاننے والی دانی سے تشبیہ دیتا ہے۔ چونکہ اس کے مقابلوں کے دماغ میں علم کا صحیح تصور نہیں ہوتا اس لئے ہر مکالمے کے آخر میں ان کی جہالت کا اثبات ملتا ہے اور سقراط کی طرف سے حصولِ معلومات کی درخواست

ایک نفسیہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن گفتگو میں حصہ لینے والے طلب علم میں اس کا ساتھ دینے پر تیار ہو جاتے ہیں اور اس ملک میں اس کو اپنا ہادی بنا لیتے ہیں اس لئے سقراط جیسا فطری معلم اسے لوگوں کی تلقین کو جو اکثر نوجوان ہوتے ہیں اور اس کے زیر اثر آسکتے ہیں اپنا خاص مقصد قرار دیتا ہے۔ یونانی نقطہ نظر سے سقراط ایک عاشق تھا لیکن اس کا عشق خوبصورت جسم نہیں بلکہ خوبصورت روح کے لئے تھا۔ سقراط جو تحقیقات اپنے دوستوں کے ساتھ ملکر کرتا ہے اس کا مرکزی مقصد تعین تصورات ہوتا ہے اور اس کے لئے وہ جس اسلوب تحقیق سے کام لیتا ہے وہ استقرار بذریعہ سلسلہ براہین ہے۔ استقرار صحیح اور جامع مشاہدات سے نہیں بلکہ روزمرہ کی زندگی کے مشہور تحریات اور عام طور پر مسئلہ قضایا سے شروع ہوتا ہے۔ چونکہ سقراط معروف تحقیق کو ہر پہلو سے دیکھتا ہے، ہر تعریف کی متناقض مثالوں سے جانچ کرتا ہے اور مسلسل جدید امور متعلقہ کو پیش کرتا ہے، اس لئے وہ فکر کو مجبور کرتا ہے کہ وہ موضوع بحث کی نسبت تمام خصوصیات کو یکجا کر کے ایسے جامع تصورات قائم کرے جو متناقض سے بری ہوں۔ سقراط کے نزدیک تصورات ہی صداقت کا معیار ہیں دوسروں کی رائے کی تردید اور انے خیالات کی تائید کے لئے وہ خواہ کسے ہی ذرائع استعمال کرے، لیکن نتیجہ آخر میں یہی نکلتا ہے کہ کسی شے کی نسبت فقط وہی دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے کہ جو اس کے صحیح تصور کے مطابق ہو اس عام اصول کے علاوہ کہ علم تصورات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے سقراط نے منطق یا اسلوبیات کا کوئی خاص نظریہ قائم نہیں کیا۔

### ۳۳۔ تعلیم سقراط کی ماہیت

طبیعیات کے برعکس سقراط نے اپنی تحقیقات کو فقط اخلاقی مسائل

اب تک محدود رکھا۔ اس کے نزدیک انسان کے لئے فقط اسی علم کی قدر و قیمت ہے اور فقط یہی چیز ہے جس کو انسان جان سکتا ہے۔ افسوس فطرت کی نسبت تفکرات بنے نتیجہ اور بے مقصد ہیں بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ وہ سب غلطی پر مبنی ہیں کیونکہ ان کے مدعی آپس میں متضاد نہیں ہو سکتے اور ایسا گورائس جیسا مفکر بھی ان کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ہم اس بیان کی مہمت کی نسبت شک نہیں کر سکتے جیسا کہ شارماخز نے کیا ہے کیونکہ ارسطو اس کی تصدیق کرتا ہے اور وہ سقراط کی تعلیم کے عام انداز کے مطابق ہے۔ جیسا کہ اس کے فلسفے کے عام میلان سے توقع ہو سکتی ہے سقراطی اخلاقیات کا اساسی تصور یہ ہے کہ نیکی علم ہے۔ اس کے نزدیک نہ صرف بغیر علم کے راست روی ناممکن ہے بلکہ نیکی کے صحیح علم ہونے پر نیکی نہ کرنا بھی ناممکن ہے۔ خیر وہی ہے جو فاعل کے لئے مفید ترین ہے اور ہر شخص فطرتاً اپنی بھلائی کا آرزو مند ہوتا ہے اس لئے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص کسی عمل کو اچھا سمجھنے پر بھی اسے نہ کرے۔ کوئی شخص بالارادہ برا نہیں ہوتا۔ انسانوں کو نیک بنانے کے لئے فقط اسی بات کی ضرورت ہے کہ نیکی کو ان پر پوری طرح واضح کر دیا جائے۔ ہر قسم کی نیکی علم پر مشتمل ہے اور تعلیم سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہی شخص بہادر ہے جو یہ جانتا ہے کہ خطرے کے روبرو کس طرح عمل کرنا چاہئے۔ پارسا وہی ہے جو جانتا ہے کہ دیوتاؤں کی نسبت ہمارا وہ کیا ہونا چاہئے۔ عادل وہی ہو سکتا ہے جو جانتا ہے کہ انسانوں کے ساتھ صحیح برتاؤ کیا ہوتا ہے۔ تمام نیکیاں ایک ہی چیز میں متحول ہو سکتی ہیں اور وہ علم یا حکمت ہے تمام انسانوں کے لئے اخلاقی اساس اور اخلاقی مسئلہ ایک ہی قسم کا ہے لیکن سقراط کو اس بات کا جواب دینے میں مشکل پڑتی ہے کہ وہ خیر کیا ہے جس کا علم انسانوں کو نیک بناتا ہے کیونکہ اس کی اخلاقیات کی تہ میں کسی قسم کی انیات (Anthropology) مابعد الطبیعیات



نہیں پائی جاتی۔ ایک طرف تو عدل کا تصور اس کے ذہن میں یہ ہے کہ وہ مملکت کے قوانین اور دوتاؤں کے نانوشتہ آئین کے مطابق ہو دوسری طرف وہ اس خیال کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے ہاں زیادہ عام اور کم متناقص ہے کہ اخلاقی قوانین ان اعمال کے مطابق ہوتے ہیں جو انسانوں کے لئے زیادہ مفید اور کامیابی کا باعث ہوتے ہیں۔ وہ کئی جگہوں پر یہی بات کہتا ہے کہ خیر وہی ہے جو انسانوں کے لئے مفید ہے۔ اس لئے خیر اور جمیل اضافی تفصیلات ہیں۔ ہر شے جس لحاظ سے مفید ہے اس لحاظ سے وہ خیر اور جمیل ہے۔ اگلاطون اور زینوفون دونوں کے بیان کے مطابق سقراط تربیت روح اور کمال نفس کو علی لاطلاق مفید سمجھتا ہے لیکن اخلاقی مسائل کی اس مہتمم کی منتشر بحث سے وہ اپنے خیال کو پوری طرح قائم نہیں کر سکتا اسی لئے کم از کم زینوفون نے بیان سے اکثر یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس بلند مقصدی کی بجائے یہ خیال غالب آگیا ہے کہ اعمال کے خیر و شر ہونے کا مدار ان کے نتائج نفع و ضرر یا مسرت و آفرینی پر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جہاں اسکی علمی اساس تسلی بخش نہیں وہاں پر بھی سقراط کی اخلاقیات میں ایک شرف اور پاکیزگی پائی جاتی ہے۔ بغیر اس کے کہ اس میں رہنمائی کا کچھ شائبہ ہو۔ سقراط اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان اپنی ضرورتوں کو کم کر کے اور صبر و اعتدال سے زندگی بسر کر کے اپنی آزادی کو قائم رکھے اور تربیت نفس کو غادبی اسباب کے فراہم کرنے سے زیادہ اہم سمجھے۔ وہ دوسروں کے ساتھ انصاف اور نیا نیا برتنے کی تلقین کرتا ہے وہ دوستی کا مداح اور اداۓ ممنوں میں امر و پستی کا مخالفت ہے اگرچہ شادی کی نسبت اس کا خیال عام یونانیوں سے بلند نہیں ہے۔ وہ آئینی زندگی کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور ہر شخص کا یہ فرض قرار دیتا ہے کہ وہ اپنی قوت اور قابلیت کے مطابق

حکومت کے کاروبار میں حصہ لے۔ وہ اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ سلطنت کے لئے اچھے شہری اور اچھے حکمران پیدا کرے۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ قانون کی متابعت غیر مشروط طور پر کرنی چاہئے جس کا نتیجہ اس نے اپنی زندگی اور اپنی موت میں دیا۔ اس نے موت کو قبول کیا لیکن قانون کی خلاف ورزی نہیں کی۔ لیکن چونکہ صحیح عمل فقط علم سے پیدا ہوتا ہے اس لئے عملی ریایات میں فقط انہیں لوگوں کو حصہ لینا چاہئے جو اس کا ضروری علم رکھتے ہیں۔ وہ فقط ایسے ہی لوگوں کو حکمران تسلیم کرنے پر تیار ہے لیکن رائے دہندگان کے انتخاب سے یا قرعہ اندازی سے آفیسروں کو مقرر کرنا اس کے نزدیک نہایت لغو بات ہے اور عوام کی حکومت تباہ کن چیز ہے سقراط کے اندر یونانیوں کا تعصب تجارت اور محنت مزدوری کے خلاف نہیں پایا جاتا۔ سسرو کا یہ بیان غلط ہے کہ سقراط 'جہاں وطن' تھا۔ افلاطون اس بیان کو سقراط کی طرف منسوب کرتا ہے کہ دشمن کے ساتھ کچھ برائی نہیں کرنی چاہئے لیکن زیونوں نے جو کچھ سقراط کی زبانی بیان کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔

سقراط انسانوں کے ان فرائض کو جو دیوتاؤں سے تعلق رکھتے ہیں اہم ترین خیال کرتا تھا۔ وہ اپنی اخلاقیات میں اس سہارے کو نہیں چھوڑ سکتا تھا کیونکہ اس نے اپنے آپ کو فقط اخلاقیات تک محدود کر لیا تھا اور وہ اخلاقی لحاظ سے اعمال اور ان کے نتائج کے درمیان فطری لزوم کو ثابت نہیں کر سکتا تھا اس لئے وہ اخلاقی قوانین کو دیوتاؤں کے نانوشتہ آئین قرار دیتا تھا جس کا عام طور پر اس کی قوم کا تصور تھا لیکن ایک ایسا مفکر جس کا اصول اولین یہ ہو کہ موضوع زیر تحقیق کا ہر پہلو سے امتحان کرنا چاہئے بے دلیل محض ایک عقیدے پر قائم نہیں ہو سکتا۔ اسکے لئے لازمی تھا کہ وہ اس عقیدے کے تمام وجوہ کا اچھی طرح جائزہ لے

اس کوشش کے سلسلے میں، فطری تفکرات سے بچہ متغیر ہونے کے باوجود ایک نظریہ فطرت اور دنیا کی پیش کرنا پڑا جس کا گہرا اثر بعد کی تاریخ فکر پر اب تک باقی ہے۔ لیکن یہاں بھی اساسی تصور وہی ہے جو اس کی اخلاقیات میں پایا جاتا ہے انسان اپنی زندگی کو اسی حالت میں ٹھیک طرح ڈھالتا ہے جب کہ اس کے اعمال اس کی صحیح منفعت سے متعین ہوں۔ اس مقصد کی نسبت سے سقراط تمام عالم پر لگا ہوا ڈالتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ دنیا کی تمام چھوٹی اور بڑی چیزیں انسانوں کے فائدے کے لئے ہیں اس اصول کو وہ عام طور پر نہایت سطحی اور غیر علمی غایت پر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن وہ انسان کے قوائے عقلیہ کو فطرت کا بہترین عطیہ قرار دیتا ہے۔ دنیا کی تنظیم فقط مکون عقل کی فیاضی سے ممکن ہو سکتی ہے اور ایسی عقل کے امالک فقط دیوتا ہو سکتے ہیں دیوتاؤں میں سے سقراط پہلے اپنی قوم کے دیوتاؤں کو مقدم سمجھتا ہے لیکن پانچویں صدی کے بڑے شعرا کی طرح اس کے ہاں بھی دیوتاؤں کی کثرت آخر میں ایک وحدت کی طرف آجاتی ہے اور وہ خالق و حاکم کائنات کو دیگر دیوتاؤں سے ممتاز کرتا ہے اور اس کا تصور روح انسانی کی تئیں سے کرتا ہے، یعنی کہ وہ روح کائنات ہے۔ جس طرح روح جسم کی حفاظت کرتی ہے اسی طرح ربوبیت الہی تمام عالم کی اور خاص کر انسانوں کی نگہبان ہے۔ وہ مختلف قسم کی پیشگوئیوں کو اس امر کا ایک حیرت انگیز ثبوت قرار دیتا ہے دیوتاؤں کی پرستش کی نسبت وہ یہ اصول پیش کرتا ہے کہ ہر شخص اپنے شہر کے شعار پر قائم رہے۔ دیوتاؤں کے سامنے نذر اور قربانی وغیرہ پیش کرنے کی نسبت اس کی تعلیم یہ تھی کہ اس کی اہمیت کا مدار اس کی قیمت پر نہیں بلکہ پیش آگئے والے کی نیت پر ہے۔ خاص خاص چیزوں کے لئے دیوتاؤں سے

دعا نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اُن کو خود معلوم ہے کہ ہمارے لئے کیا چیز بہتر ہے۔ اس بات میں سقراط کو کوئی شک نہیں تھا کہ انسانی روح کا تعلق خدا سے ہے لیکن بقائے روح کی نسبت اس نے واضح طور پر کچھ نہیں کہا۔

## ۳۴۔ سقراط کی موت

جب سقراط مکمل ایک پشت تک ایشیا میں تعلیم کا کام کر چکا تو ملطیس، اناکسس اور لاکو نے اس پر یہ الزام لگایا کہ وہ مملکت کے دیوتاؤں کا منکر ہے اور اُن کی جگہ نئے دیوتاؤں کو داخل کرنا چاہتا ہے اور نوجوانوں کے اخلاق خراب کرتا ہے۔ اگر وہ عدالت کے سامنے عام طریق جوادی کی تحقیر نہ کرتا اور اگر وہ منصفوں کے معمولی تقاضوں کو کسی قدر ملحوظ رکھتا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ رہا ہو جاتا۔ جب چند آرا کے غلبے سے اس کے خلاف فیصلہ ہوا اور اس کی سزا کی نسبت بحث ہو رہی تھی تو وہ بغیر کسی اظہارِ انکار کے عدالت کے سامنے آیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سزائے موت کی تجویز میں اس کے خاص مخالفوں کے علاوہ اور لوگ بھی متفق ہو گئے۔ اس نے قید خانے سے فرار ہو جانے سے اس بناء پر انکار کر دیا کہ میں قانون کی مخالفت کرنا نہیں چاہتا اور زہر کا پیالہ فلسفیانہ اطمینان کے ساتھ پی گیا۔ یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اس پر الزام لگانے اور سزا دلوانے میں ذاتی دشمنی کا بھی حصہ ہو لیکن اس کے دشمن سوفسطائی نہیں تھے جیسا کہ بعض لوگوں نے فرض کر لیا ہے۔ اس الزام اور تخریر کی اصل محرک یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حکمران جمہوریتی اگر وہ سوفسطائی تعلیم کو بدعت آفریں

خیال کرتا تھا اور اسے اپنے گزشتہ سالوں کے مصائب کا ذمہ دار قرار دیتا تھا اس نے تہیہ کر لیا تھا کہ اس کا اللہ ادا کیا جائے اور اس کے سب سے بڑے نمائندے کو سزا دی جائے۔ جمہوریتی رد عمل کی یہ ایک کوشش تھی کہ سختی اور زبردستی سے قدیم عہد کو واپس لایا جائے۔ اس سعی لاحاصل میں جو ایک نہایت خطرناک دھوکے پر مبنی تھی، انھوں نے سخت نا انصافی اور ظلم کیا کیونکہ سقراط نے کسی طرح سے اپنے آپ کو قانونی سزا کا مستوجب نہیں بنایا تھا۔ قدیم زمانہ واپس نہیں آسکتا تھا خصوصاً اس طرح سے اس کو واپس لانے کی کوشش ایک بیہودہ بات تھی اور سقراط اس کے ناپید ہونے کا ذمہ دار نہیں تھا۔ حالات کو بہتر بنانے کا فقط ایک ہی کامیاب طریقہ ہو سکتا تھا جسے سقراط نے برتنا چاہا اور وہ اخلاقی اصلاح تھی۔ آئینی اور اخلاقی نقطہ نظر سے اس کی موت ایک قانونی قتل تھا جو تاریخی حیثیت سے بالکل زمانے کے مطابق نہیں تھا۔ ایک طرف اغلب یہ ہے کہ سقراط اگر اس قدر آزاد نہ ہوتا تو وہ اس سزا سے بچ سکتا تھا دوسری طرف امر واقعہ یہ ہے کہ جو مقصد اس کے مخالفوں کے منظر تھا نتیجہ اس سے بالکل برعکس ہوا۔ یہ قصہ غالباً بعد کا تراشا ہوا ہے کہ اشتیا کے لوگوں نے بعد میں سقراط کو مہتمم کرنے والوں کو سزا دی لیکن تاریخ کا یہی فیصلہ ہے کہ اس پر الزام لگانے والے جھوٹے اور ظالم تھے۔ سقراط کی موت اس کی تحریک کی سب سے بڑی فتح تھی یہ اس کی زندگی کی معراج تھی اس سے حکیم و حکمت دونوں پر الوہیت کی مہر لگ گئی۔

## II یہ جھوٹی سقراطی جماعتیں

### ۳۵۔ سقراط کا اسکول۔ زینوفون

سقراط کی شخصیت سے کھچ کر جو لوگ اس کے گرد جمع ہو گئے تھے ان میں سے زیادہ تعداد اس کی علیت سے نہیں بلکہ اس کی اخلاقی عظمت سے متاثر تھی۔ اس کے نہایت سربر آوردہ شاگردوں میں سے زینوفون ہے جو سنہ ۴۴۳ء کے قریب پیدا ہوا اور نوے برس کی عمر میں وفات پائی۔ اس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ سقراط اپنی تعلیم کو کس طرح پیش کرتا اور انسانی زندگی پر اس کا اطلاق کس طرح کرتا تھا۔ اپنی حکمت عملی پارسی اور شرافت احساس کے لحاظ سے ہم زینوفون کو خواہ کتنا ہی لائق توصیف خیال کریں اور اس حیثیت سے اس کے قائل ہوں کہ اس نے سقراط کی تعلیم کو محفوظ کیا لیکن حقیقت ہے کہ وہ اس فلسفے کے ادراک معانی کے لئے بہت محدود فہم رکھتا ہے۔ اسی طرح ایکنائز نے اپنے استاد کی تعلیم کو اپنے مکالمات میں عقل سلیم اور عملی زندگی کے زاویہ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی۔ افلاطون دو شبانوں، سمیاس اور سینیز کا ذکر کرتا ہے جو فلاس کے شاگرد تھے کہ وہ فلسفیانہ بصیرت رکھتے تھے لیکن ان میں سے کسی کی نسبت ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ پائلیوس بھی ان کی طرف منسوب کردہ تضامیف کو جعلی قرار دیتا ہے۔ سینیز کی تصویر جو ہم تک پہنچی ہے وہ یقیناً جعلی ہے۔ افلاطون کے علاوہ سقراط کے چار اور شاگردوں کی نسبت

ہیں معلوم ہے کہ وہ جماعتوں کے بانی ہوئے۔ یوکلیدیز نے ایلیاتی تعلیمات کے ساتھ سقراطی تعلیم کی عجیب آمیزش کر کے مغارہ کے اسکول کی بنیاد لی اور قیدو نے اس کے قائل ایان کی۔ الکھنڈر نے گورگیاس کی سوفسطائیت کے زیر اثر مینٹ اسکول اور ارسطو نے پروڈاگوراس کے زیر اثر سیرنیاک اسکول قائم کیا۔

## ۳۶۔ مغارہ اور ایان کی جماعتیں

یوکلیدیز، مغاری سقراط کا وفادار شاگرد تھا وہ استاد سے ملنے سے شاید پہلے ہی ایانی تعلیم سے واقف ہو چکا تھا۔ سقراط کی وفات کے بعد وہ اپنے شہر میں معلم کی حیثیت میں ظاہر ہوا۔ اس کے بعد ارگیاکس اس کا جانشین ہوا اس کا ایک کم عمر معاصر یوکلیدیز مناظر اور ارسطو کا سرگرم حریف تھا۔ یوکلیدیز کا ایک ہم عصر تھراسیماکوس تھا۔ پامپلیز کسی قدر بعد کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ دیودورس کروٹوس اور شلیو، مغاری چوتھی صدی کے آخری تیس برسوں کے ہیں۔ شلیو کے کم عمر معاصر الکینوس اور فالو ہیں جو دیودورس کا شاگرد تھا افلاطون کے نزدیک مغاری نظام کا نقطہ آغاز سقراط کا نظریہ تصورات تھا یوکلیدیز، افلاطون کی طرح یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اگر صداقت فقط تصورات کے قلم پر مشتمل ہے تو حقیقی وجود فقط اسی کا ہو سکتا ہے جو اس علم کا معروض ہے اور وہ اشیاء کا غیر متغیر جوہر ہے۔ عالم اجسام جو ہمارے حواس کو محسوس ہوتا ہے اصلی وجود نہیں ہے۔ یہ آتش اور فنا تغیر اور حرکت ناقابل فہم ہیں کیونکہ ممکن فقط وہی ہو سکتا ہے جو حقیقی ہو تمام موجودات ہم کو آخر میں ایک واحد وجود کی طرف لے جاتے ہیں۔ سقراطی اخلاقیات اور دینیات کا اعلیٰ ترین تصور یہ تھا کہ

وجود اور خیر مساوی ہیں اس لئے مفاد میں اس نتیجے پر پہنچے کہ خیر ایک واحد ناقابل تغیر حقیقت ہے اگرچہ اس کے نام مختلف ہیں مثلاً بصیرت عقل، الوہیت وغیرہ۔ اسی طرح نیکی بھی فقط ایک ہے یعنی اس خیر مطلق تھا علم، اور مختلف فضائل اسی کے مختلف نام ہیں خیر کے سوا جو کچھ ہے وہ موجود نہیں، اس طرح سے صور غیر جمیدہ کی کثرت جسے پہلے فرض کیا گیا تھا اب اسے ترک کر دیا گیا۔ ان نظریات کے ثبوت میں اس اسکول کے بانیوں نے زینو کی پیروی میں یہ طریقہ اختیار کیا کہ مخالفوں کی زوید کو اپنی تصدیق قرار دیا جائے ان کے قلمندہ نے اس برہانات کو ایسی سرگرمی سے جاری رکھا کہ یہ تمام اسکول 'مناطری' یا 'برہانی' کہلانے لگا۔ مرد محبوب، دروغ گو، صاحب قرین، وغیرہ کی نسبت انہوں نے جو استدلال کیا ہے وہ بالکل سوسطاتیوں کی قسم کا ہے۔ عدم امکان حرکت کے لئے دیوڈورس نے چار دلائل پیش کئے جن میں زینو کی نقل کی گئی ہے۔ اسی طرح مفاد میں نظریہ امکان ہے جو کئی صدیوں تک خراج تحسین وصول کرتا رہا۔ با اس ہمہ جب اس نے یہ کہا کہ جو کچھ ہے یا ہوگا وہ ممکن ہے اور ہو سکتا ہے کہ کوئی شے متحرک ہوئی ہو لیکن کوئی شے حرکت نہیں کر سکتی تو یہ ایک عجیب قسم کا تناقض ہے۔ فالو اس جماعت کی خاص تعلیم سے اور بھی زیادہ دور ہٹ گیا۔ سکیو، دیوجانس کلی اور مختصر اسکاں دونوں کا شاگرد تھا۔ اس نے اپنے اخلاقی میلانات میں اپنے آپ کو قبل الذکر ہی کا تلمیذ ثابت کیا۔ وہ بھی استاد کی طرح مردِ عاقل کی بے نیازی کا قائل تھا اور قول اور فعل سے اس کی تعلیم دیتا تھا، قومی مذہب کی نسبت بھی وہ آزادانہ رویہ رکھتا تھا اور اس کا یہ دعویٰ تھا کہ کسی موضوع کا محمول اس سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ دیگر مسائل میں وہ مفاد جماعت کے عقائد پر قائم رہا۔ اس کے شاگرد زینو نے مفاد اور کلی جماعتوں کو ملا کر رواقی جماعت



(Stoic) قائم کی۔

ایبانی جماعت کا مغاری جماعت سے بہت قریبی تعلق تھا اس کا بانی قید و نفا جو ابلیس کا رہنے والا تھا۔ سقراط اس کو بہت پسند کرتا تھا۔ ہم کو اس سے افلاطون نے آشنا کیا ہے۔ ہم کو اس سے زیادہ اس کی تعلیم کی نسبت کچھ معلوم نہیں۔ اریستارکس رہنے والا مینڈیموس، موکول اور اکیلیاتوس کا شاگرد تھا۔ اس سے پہلے وہ شکلیو کے درس میں شریک رہ چکا تھا۔ اس نے بھی شکلیو کی طرح مغاری برائیات کے ساتھ کلبی تعلیم کو داخل کر دیا لیکن نیکی کی تعلیم کی نسبت اس نے مغاری فلسفے کی طرف رجعت کی۔ دعت اور مدت کے لحاظ سے اس جماعت کا اثر محدود ہی رہا۔

## ۳۔ کلبی جماعت

انٹسٹینز (Antisthenes) اثنائی کلبی اسکول کا بانی تھا اس نے گورکیاتس سے تعلیم حاصل کی تھی۔ سقراط سے ملنے سے پہلے وہ بحیثیت معلم کام کر چکا تھا اس کے بعد وہ یوری طرح سقراط کا مطیع ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عمر میں افلاطون سے بہت بڑا تھا۔ پلوٹارک کے بیان کے مطابق وہ سقراط کے بعد بھی زندہ تھا۔ اس کی تصانیف بہت سی تھیں جو طرز بیان کی خوبی کے لئے ممتاز تھیں لیکن اب ان کے فقط چند اجزا باقی ہیں۔ سقراط کی وفات کے بعد اس نے ساموٹراکس کی ورزش گاہ میں ایک مدرسہ کھولا کچھ اس مقام کی نسبت سے اور کچھ اپنے طرز زندگی کی بدولت یہ لوگ کلبی (cynics) کہلائے۔ اس کے براہ راست تلامذہ میں سے

ہم فقط دیوجانس کو جانتے ہیں جو کثیف ظرافت اور قوی ارادہ رکھنے والا ایک انوکھی قسم کا انسان تھا۔ وہ جلاوطن ہونے کے بعد زیادہ تر ایشیا میں رہا اور کورنتھ میں <sup>۳۲۳</sup> ق۔ م میں بڑی عمر میں وفات پائی اس کے شاگردوں میں سے سب سے زیادہ اہمیت رکھنے والا شخص کرائس ہے وہ اچھی تعلیم و تربیت کا مالک تھا اس نے درویشی کی زندگی اختیار کر لی اور اس کی بیوی ہمارکیا نے مداحی اور محبت کے ساتھ اس زندگی میں اس کی شرکت کی۔ اس اسکول کے آخری اراکین میں سے ہم مینڈیوس اور فینوکس کو جانتے ہیں جو ہجو گو تھا یہ دونوں تیسری صدی کی دوسری تہائی کے لوگ ہیں اس کے بعد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسکول روایت کے ساتھ ضم ہو گیا اور پھر وہ تین سو برس تک اس سے ملحدہ نہیں ہو سکا۔

انتھستنس کو سقراط کے اندر جو بات سب سے زیادہ پسند تھی اور جس کی تقلید کی وہ کوشش کرتا تھا وہ آزادی سیرت تھی اس کی علمی تحقیقات کو وہ اسی حد تک قابل قدر سمجھتا تھا جس حد تک کہ اس کا تعلق عمل سے ہے وہ کہتا ہے کہ "نیکی سعادت کے لئے کافی ہے اور نیکی کے لئے فقط سقراط جیسی قوت عمل درکار ہے۔ نیکی ایک عملی چیز ہے اور اس کے لئے بہت سا علم اور بہت سے الفاظ درکار ہیں۔" اسی لئے اسکے پیرو علوم و فنون، اریاضیات، حکمت فطرت وغیرہ کو نظر حقارت سے دیکھتے تھے۔ اگر وہ اس امر میں سقراط کی تقلید کرتا تھا کہ تصورات کی تعریف و تحدید ہونی چاہئے تو وہ اس کا اطلاق اس انداز سے کرتا تھا کہ تمام حقیقی علم ناممکن ہو جائے اس نے اخلاطی تصورات کی پرورش مخالفت کی اور یہ دعویٰ کیا کہ فقط انفرادی ہستی موجود ہو سکتی ہے اس لئے ہر شے کا اپنا الگ

نام ہونا چاہئے کوئی دوسرا نام اس پر عائد نہیں ہو سکتا۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی موضوع کا ایسا معمول نہیں ہو سکتا جو دوسری قسم کا ہو۔ کسی شے کی تعریف اختصاصی علامات سے نہیں ہو سکتی۔ فقط مرکب شے کے عناصر کو الگ الگ بیان کر سکتے ہیں کسی بسیط شے کو دوسری چیزوں کے ساتھ مقابلہ کر کے بیان کر سکتے ہیں لیکن اس کی منطقی تعریف نہیں کر سکتے۔ پروٹاگوراس کا ہونا ہو کر اس نے بھی یہ خیال پیش کیا کہ کوئی شخص اپنی تردید نہیں کر سکتا کیونکہ اگر کسی شخص نے دو مرتبہ دو مختلف باتیں کہیں تو اس کا بیان مختلف چیزوں کے متعلق ہے۔ اس نے سقراطی فلسفہ تصویب کا رخ سوفسطائیت کی طرف پھیر دیا۔

کسی علمی اسس کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس کی اخلاقیات بہت سیدھی سادی ہے۔ اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ فقط نیکی خیر ہے اور فقط بدی شر ہے۔ ان کے علاوہ باقی جو کچھ ہے وہ ناقابل توجہ ہے۔ انسان کے لئے حقیقی خیر وہی ہے جو اس کی ماہیت کا جزو ہو اور وہ اس کی عقلی دولت ہے اس کے علاوہ جائداد عزت آزادی صحت اور خود زندگی فی نفسہ خیر نہیں۔ اسی طرح افلاس تنگ غلامی بیماری اور موت فی نفسہ شر نہیں۔ لذت کو خیر اور محنت مزدوری کو شر کہنا تو قطعاً نامعقول بات ہے کیونکہ جب کوئی انسان لذت کو مقصد زندگی بنالے تو وہ تباہ ہو جاتا ہے اور محنت سے وہ نیکی کے لئے تربیت پاتا ہے۔ متعین کہا کرتا تھا کہ وہ مغلوط ہونے کی بجائے مجنوں ہونا زیادہ پسند کریگا وہ اور اس کے شاگرد ہیراکلیز کی محنت کی زندگی کو اپنے لئے نمونہ سمجھتے تھے۔ سقراط کی طرح وہ نیکی کو حکمت یا بصرت کے ساتھ منسوب کرتے تھے اسی لئے ان کا دعویٰ تھا کہ نیکی ایک واحد چیز ہے اور اس کی تعلیم دی جاسکتی ہے لیکن ان کے ہاں

قوت ارادہ بصیرت کے ساتھ ہم وجود ہے اور اخلاقی عمل خلاق تعلیم کے ساتھ ہم آغوش، فی نفسہ نیکی ان کے ہاں ایک سببی چیز معلوم ہوتی ہے اور وہ اس بات پر مشتمل ہے کہ انسان خارجی ضروریات سے بے نیاز رہے اور شر سے پرہیز کرے۔ ان لوگوں نے بھی بے حی اور سکون قلب کو اصل نیکی قرار دیا ہے کلیشین نے اپنے معاصرین کو اس قسم کی نیکی سے معزاً یا کرنام ان لوگوں کو احمقوں اور عاقلوں میں تقسیم کر دیا تمام کمال اور سعادت کو عاقلوں کے ساتھ وابستہ کر دیا اور اتمام شر اور مصیبت کو احمقوں کے ساتھ۔ عاقل کی نیکی سے اس کو کوئی شے محروم نہیں کر سکتی۔ اپنے کردار میں ان لوگوں نے سقراط کی تعلیم کے اس حصے پر نہایت مبالغے کے ساتھ عمل کیا کہ انسان کو حاجات سے آزاد رہنا چاہئے۔ انتھینیز اس پر فخر کرتا تھا کہ چند ناگزیر حوائج پر اپنی زندگی کو محدود کر کے میں اپنے آپ کو کیا امیر محسوس کرتا ہوں رہنے کو مکان اس کے پاس ضرور مفتا خواہ وہ کیا ہی معمولی درجے کا ہو، دیو جانس کے زمانے کے بعد کلبی گروہ کے لوگوں نے گداگری کو پیسے کے طور پر اختیار کر لیا۔ وہ اپنا کوئی مسکن نہیں رکھتے تھے سادہ ترین غذا کھاتے تھے اور کم سے کم لباس پر اکتفا کرتے تھے۔ ان کا اصول یہ تھا کہ فقر و فاقہ اور رنج و مصیبت کے خلاف طبیعت کو مضبوط کیا جائے وہ ترک دنیا کر کے دنیا سے بے نیازی کا عملی ثبوت دیتے تھے۔ عام طور پر وہ تامل کی زندگی اختیار نہیں کرتے تھے۔ دیو جانس نے اس کی جگہ اشتراک فی النساء کی تجویز پیش کی۔ آزادی اور غلامی کے امتیاز کی ان کے ہاں کچھ زیادہ حقیقت نہیں تھی کیونکہ مرد عاقل غلام ہونے پر بھی آزاد اور حکمران ہے۔ مملکتی زندگی مرد عاقل کے لئے ضروری نہیں کیونکہ تمام عالم اس کا وطن ہے

ان کا نصب العین ایسی مملکت تھی جس کے اندر تمام انسان ایک گروہ ہو کر رہیں۔ اپنے طرزِ عمل میں یہ لوگ جان بوجھ کر نہ صرف رسم و رواج اور آداب کے خلاف بلکہ شرم و جیا کے خلاف بغاوت کرتے تھے تاکہ لوگوں کی طرف سے بے اعتنائی کا اظہار کریں۔ معقول پسند ہوئی وہ ہے وہ اپنی قوم کے دین اور اس کے عبادات کے خلاف تھے۔ انشستینز زینوفینز کا ہم زبان ہو کر کہتا ہے کہ خدا ایک ہے اور کوئی شے اس کے مماثل نہیں ہے۔ رنگ رنگ کے کثیر دیوتا رسم و رواج کی پیداوار ہیں۔ کلیبتین نیکی ہی کو اصلی عبادت سمجھتے تھے۔ مندروں مندوں نندروں خال اور پیشگوئیوں کو وہ نظر حقارت سے دیکھتے تھے۔ ہومر کے افسانوں اور دیگر قصوں کو انشستینز نے اخلاقی اغراض سے اپنے رنگ میں ڈھالا۔ کلیبتین اس کو اپنا خاص مقصد کار سمجھتے تھے کہ اخلاقاً مردود لوگوں کے ساتھ تعلق پیدا کریں اس میں کوئی شک نہیں کہ تعلیم اخلاق اور طب روحانی میں انھوں نے نہایت اچھا کام کیا۔ انسانوں کی حالتوں پر بے دھڑک حملہ کرنا، بے جا نزاکتوں کا مضحکہ اڑانا، اپنے زمانے کی خرابیوں کا ایسی قوت ارادہ سے مقابلہ کرنا جو وحشت کے قریب پہنچ جائے۔ فریبوں کی طرح عام انسانوں کو حقارت سے دیکھنا، اپنے کردار میں درست پیدا کرنا، ان اتمام باتوں کی تہ میں نزع انسان کے مصائب کے ساتھ ہمدردی اور وہ آزادی روح تھی جو کرائس اور دیوجانس کے نظریانہ انداز میں پائی جاتی ہے۔ لیکن علم و حکمت کو ان درویش فلاسفہ سے زیادہ توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ ان کے نہایت سربرآوردہ نمائندوں میں بھی ہر طرف غلو کا اظہار ہوتا ہے۔

## ۳۸۔ سیرنی جماعت

(THE CYRENAIC SCHOOL)

ارسطس (Aristippus) اس جماعت کا بانی سیرن کا رہنے والا تھا، دیوجانس کے بیان کے مطابق وہ الیکائیز سے اور بلاشیس سے قدر افلاطون سے بھی عمر میں بڑا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے شہر ہی میں پرواگور اس کی تعلیم سے واقف ہو چکا تھا۔ بعد میں وہ سفرِ آلا کی تلاش میں ایتھینا آیا اور اس سے بہت گہرے روابط پیدا کر لئے۔ لیکن اس نے اپنے خیالات اور عادات کو پوری طرح ترک نہیں کیا۔ سفرِ آلا کی وفات کے بعد جو اس کی موجودگی میں واقع نہیں ہوئی معلوم ہوتا ہے کہ وہ عرصہ دراز تک یونان کے مختلف حصوں میں ہمیشہ ایک سوسطائی کے زندگی بسر کرتا رہا خاص کر ساراکینوز کے دربار میں، لیکن یہ واضح نہیں ہے کہ یہ ڈائیونیس اکیبر کا زمانہ تھا یا اصغر کا سیرن میں اس نے ایک جماعت کی بنا ڈالی جسے سیرنی یا ہیڈونسٹی کہتے تھے۔ اس کی لڑکی اریٹ اور ائیسٹس اس کے رکن تھے۔ اریٹ نے اپنے بیٹے اریٹس کو اس کے دادا کی تعلیمات کا درس دیا۔ تھیودورس منکر خدا اریٹس کا شاگرد تھا اور ہیکسیاس اور اینرس بالواسطہ ائیسٹس کے شاگرد تھے (ان تینوں کا زمانہ ۳۸۰-۳۴۰ ق م ہے) ان کا ہمعصر یومیرس جو ایک ادنیٰ درجے کا مشہور مقول ہے شاید سیرنی جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔ یوسپس کے بیان کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ

سیرینی تعلیم کو منظم طور پر ارسطیس اکبر نے پیش کیا۔ اس کا ثبوت کچھ تو اس اجاعت کی وحدت سے ملتا ہے اور کچھ افلاطون اور پیتاغورس کے بیان سے۔ علامات سے یہی پتہ چلتا ہے کہ ارسطیس کی طرف منسوب کردہ تصانیف میں سے کچھ حصہ ضرور حقیقہً اسی کا ہے۔ امتحان کی طرح ارسطیس بھی علم کی قیمت کا مدار اس کے عمل مفاد پر رکھتا ہے وہ ریاضی سے نفرت کرتا تھا کیونکہ اس میں مفید اور مضر کی تحقیقات نہیں ہوتی طبیعت کی تحقیقات کو وہ بے مقصد سمجھتا تھا اور نظریہ علم میں سے وہ فقط ایسی ہی باتیں لیتا تھا جو اس کی اخلاقیات کے ثبوت میں کام آسکیں۔ پروٹاگوراس کی تقلید میں اس نے یہ کہا کہ ہمارے اور اکات سے فقط ہمارے اپنے تاثرات کا پتہ چلتا ہے، نہ کہ اشیاء کے صفات یا دوسرے انسانوں کے تاثرات کا اس لئے جائز ہے کہ عمل کے لئے قوانین فقط نفسی تاثرات سے اخذ کئے جائیں۔ تمام تاثر حرکت پر مشتمل ہے۔ اگر حرکت دھیمی ہو تو اس سے لذت پیدا ہوتی ہے اگر تیز ہو تو اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ اگر حرکت بالکل نہ ہو یا بہت خفیف ہو تو اس سے نہ لذت پیدا ہوتی ہے نہ درد ارسطیس کے نزدیک فطرت اس کو پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ ان تینوں حالتوں میں سے فقط لذت قابل آرزو ہے خیر دہی ہے جس میں لذت ہے اور شر دہی ہے جس میں لذت نہیں ہے اس کی اخلاقیات کا اصل اصول یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ لذت کا حصول ہمارے تمام اعمال کا محرک ہونا چاہئے۔ لذت سے ارسطیس کی مراد سکون روح نہیں جس کی بعد میں ابوقور نے تعلیم دی، کیونکہ اس میں تاثر کا فقدان ہوگا، بلکہ ایجابی لطف اندوزی۔ سعادت حیات بھی ہماری زندگی کا مقصد

نہیں بن سکتی۔ کیونکہ ماضی ناپید ہو چکا ہے۔ مستقبل غیر یقینی ہے اور فقط حال ہمارے سامنے ہے۔

اس بات پر غور کرنیکی ضرورت نہیں کہ لذت کس قسم کے اعمال یا اشیاء سے حاصل کیجائے کیونکہ ہر لذت اچھی ہے۔ لیکن وہ اس سے انکار نہیں کرتے تھے کہ مختلف قسم کے لذائذ میں لذت کی مقدار کم و بیش ہوتی ہے اور نہ ہی اس امر کو نظر انداز کرتے تھے کہ بہت سی لذتیں ایسی ہیں کہ ان کے حصول میں بہت زیادہ تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ اس قسم کی لذتوں سے وہ اپنے پیروؤں کو منع کرتے تھے۔ وہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے تھے کہ اگرچہ جسمانی لذت والم زیادہ اصلی اور قوی ہوتے ہیں لیکن بعض لذتیں ایسی بھی ہیں جن کا براہ راست جسمانی حالات سے کچھ تعلق نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ وہ اس کے بھی قائل تھے کہ مختلف قسم کی لذتوں اور عمدہ چیزوں کا مقابلہ کر کے ان کی قدر قیمت کا اندازہ کیا جائے، اس قسم کا فیصلہ جس پر تمام فن حیات کا دار و مدار ہے۔ مال اندیشی یا فلسفے سے ہو سکتا ہے فلسفہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ زندگی میں عمدہ چیزوں کو کس طرح استعمال کیا جائے۔ یہ ہمیں فضول توہمات اور جذبات سے آزاد کرتا ہے جو اب ان کی مسرت و سعادت میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ مال اندیشی یا فلسفہ ہر قسم کی مسرت کے لئے شرط مقدم ہے۔

جہاں تک ہم روایات سے اندازہ کر سکتے ہیں ارسطو نے اس اصول کے مطابق جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا لذت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ہر حالت میں اس کو اپنی طبیعت اور اپنی زندگی پر قابو رہا۔ وہ ایک قابل دیندار شخص تھا جو حسب ضرورت اسباب مسرت ہتیا کر لیتا تھا خواہ بعض اوقات ناجائز طریقہ ہی برتنا پڑے اور اپنے طرز عمل کی حمایت میں چالاک اور ظرافت



سے کچھ نہ کچھ کہہ سکتا تھا۔ وہ ایسی اعلیٰ درجہ کی طبیعت رکھتا تھا کہ وہ ہر قسم کے حالات سے موافقت پیدا کر لیتا اور ہر شے سے بہترین فائدہ حاصل کر لیتا تھا وہ اپنی خواہشات کو محدود کر کے دور اندیشی اور ضبط نفس سے اپنے دل کو خوش رکھتا تھا۔ وہ لوگوں کے ساتھ نہایت مہربانی کا سلوک کرتا تھا۔ آخری عمر میں اپنی آزادی کو پوری طرح قائم رکھنے کیلئے اس نے امور عامہ کی زندگی کو ترک کرنے کی کوشش کی وہ اپنے استاد کا تہ دل سے احترام کرتا تھا۔ اس کا آل اندیشی کو بیش بہا چیز سمجھنا۔ اور ہر حالت میں خوش رہنا اور طبیعت کو آزاد رکھنا، ان تمام باتوں میں صاف طور پر سقراط کا اثر معلوم ہوتا ہے لیکن طلب لذت کی نسبت اس کی تعلیم سقراطی اخلاقیات سے کسی قدر تعلق رکھنے کے باوجود اساسی طور پر اس کے خلاف ہے جس طرح حصول علم کی نسبت اس کی تشکیک اور مایوسی سقراط کے فلسفہ لقورات کے منافی ہے۔

تیسری صدی کے آغاز میں ارسطیس کی تعلیم میں جو تغیرات ہوئے ان میں اس تعلیم کے تناقضات واضح طور پر ظاہر ہو گئے۔ تھیودورس اپنے آپ کو اس جماعت کا پیرو قرار دیتا تھا اس نے اس جماعت کے مقدمات سے بے دخل کر کے انتہائی کلیتی نتائج اخذ کئے۔ مرد عاقل کی مسرت کو خارجی حالات سے بے نیاز کرنے کے لئے اس نے یہ تعلیم دی کہ مسرت کا مدار جزئی لذات پر نہیں بلکہ زندہ ولی اور انداز طبیعت پر ہے جو بصیرت اور قائل اندیشی پر منحصر ہو۔ ہیکسیاس کو جسے لوگوں نے ”دکیل موت“ کا خطاب دیا زندگی کے شر کا اس قدر گہرا احساس تھا کہ وہ لطف اندوزی سے تسکین قلب حاصل کرنے سے بالکل مایوس تھا۔ اس نے تھیودورس سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھایا اور زندگی کا یہ مقصد قرار دیا

کہ انسان تمام خارجی اشیاء سے مستغنی ہو کر لذت اور الم دونوں سے پرہیز کرے، انیسویں نے لذت کو بحیثیت غایت زندگی ترک نہیں کیا۔ لیکن اس پر اس قدر حدود لگا دئے کہ اس کی ہیئت بدل گئی۔ دوستی، شکر گزاری اور کنبے اور وطن کی محبت کو اس نے اس قدر بلند درجہ عطا کیا کہ کوئی مرد عاقل ان کے لئے ایثار کرنے سے دریغ نہ کرے۔

## افلاطون اور قدیم اکادمی

### ۳۹۔ حیات افلاطون

ہرموڈورس اور پولودورس کے معتبر بیانات کے مطابق افلاطون ۴۲۷ ق۔ م میں پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ ارستو اور پیرکلیون امراؤ سلف کے خاندانوں سے تھے۔ پہلے اس کا نام اس کے وادا کے نام پر ارستوکلیز رکھا گیا۔ اس کے خاندان کی معاشرتی اور سیاسی حیثیت کی وجہ سے اس کو اپنی تعلیم شان خدا واد ذہنی قابلیتوں کی نہایت عمدہ تربیت کا موقع ملا لیکن اس کے ساتھ ہی شروع ہی سے اس کی طبیعت امرائیت کی طرف مائل رہی۔ افلاطون کی ادبیانہ اور شاعرانہ قابلیت جو اس کی تصانیف میں ہم سے خراج عقیدت وصول کرتی ہے، اس کا سب سے پہلا اظہار اس کی جوانی کی شاعرانہ کوششوں میں ہوا۔ شروع میں فلسفہ کی تعلیم اس نے کراٹیلوس سے حاصل کی سقراط سے اس کا تعلق

میں برس کی عمر میں شروع ہوا۔ آٹھ سال کے گہرے دوستانہ ارتباط میں اس نے تمام دیگر تلامذہ کے مقابلے میں زیادہ عمدگی سے استاد کی تعلیم کی اصلی روح کو اخذ کیا۔ انھیں سالوں میں اس نے قدیم فلاسفہ کی تعلیم سے بھی واقفیت حاصل کی۔

سقراط کی موت کے بعد (پندرہ کے بیان کے مطابق جس کا کچھ ثبوت نہیں ہے وہ اس وقت موجود نہیں تھا) وہ سقراط کے دیگر تلامذہ کے ساتھ یوکلیدیز چلا گیا جو معارف میں واقع ہے تاکہ وہ لوگوں کی ایذا رسانی سے بچ جائے۔ یہاں پر وہ زیادہ عرصہ نہیں رہا اس کے بعد وہ سفر میں رہا اور اس دوران میں مصر اور سین بھی گیا۔ واپسی پر معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس نے ایتھینا میں سکونت اختیار کی جہاں پر آٹھ سال تک وہ نہ صرف تصنیف میں مصروف رہا بلکہ ایک محدود حلقے میں درس بھی دیتا رہا۔ اس کے بعد مسیح ق م کے قریب وہ جنوبی اطالیہ اور سلی چلا گیا اس وقت اس کی عمر چالیس برس کی تھی۔ یہاں پر وہ ڈائیومنیس اگبر کے دربار میں گیا جہاں پر اس مطلق العنان حکمران کا اس پر اس قدر عتاب ہوا کہ اس نے اسے پوس نامی ایک سیارطوی کے حوالہ کر دیا جس نے اسے بحیثیت غلام ایجینا کے بازار میں بیچ ڈالا۔ ایسیرس سیرینی نے رقم افدیہ دے کر اسے آزاد کر لیا تو وہ ایتھینا واپس آیا۔ یہاں پر اس نے پہلی مرتبہ باقاعدہ طور پر اکاڈمی کے ورزش خانے میں مدرسہ کھولا۔ اس کے بعد اس نے اس مدرسہ کو اپنے باغ میں منتقل کر دیا جو اس کے قریب تھا۔ فلسفے کے علاوہ وہ ریاضیات کی بھی تعلیم دیتا تھا جس میں وہ اپنے زمانے کے ماہرین میں سے تھا۔ یہاں پر وہ فقط گفتگو کے ذریعہ نہیں بلکہ باقاعدہ خطبات کے ذریعہ تعلیم دیتا تھا اس جماعت کے ارکان ہر مہینے

جمع ہوتے اور ملکر کھانا کھاتے تھے اس نے ساریات کو ترک کر دیا کیونکہ اس نے اپنے زمانے میں ایشیا کے اندر ریاست کیے میدان عمل نہیں پایا لیکن جب ڈائیوینیس اکبر کی وفات کے بعد اس کو دیون نے اس کے جانشین کے پاس جانے کی دعوت دی تو اس نے انکار نہیں کیا۔ اگرچہ اس مرتبہ بھی اس کو ناکامی ہوئی لیکن وہ چند سال بعد غالباً دیون کی خواہش پر دوبارہ وہاں گیا۔ اس دوسرے موقع پر وہ پادشاہ کی بدگمانی کی وجہ سے وہ نہایت خطرے میں پڑ گیا جس سے ارکاناس اور اس کے دوستوں نے اسے نجات دلوائی۔ ایشیا واپس آکر اس نے اپنے علمی مشاغل کو اپنی وفات تک جو اسی برس کی عمر میں ۳۲۷ ق م میں واقع ہوئی، نہایت سرگرمی سے جاری رکھا۔ تمام قدیم مورخ متفقہ طور پر اس کی سیرت کو قابل احترام قرار دیتے ہیں اور اس کی تصانیف بھی اس کی علو سیرت کی شہادت دیتی ہیں۔ وہ ایک نہایت اعلیٰ درجے کی عقل کا مالک تھا جس کی تمام قوتوں میں توازن قائم ہو کر اخلاقی جمال پیدا ہو گیا تھا۔ اس کی روح عالم فنا و تغیر سے بلند تر ملکوتی اطمینان میں رہتی تھی۔ اس کی تصانیف اس پاکیزگی سیرت کا گواہ ہیں۔ اس افسانے سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے کہ ابتدائے عمر میں دلفی دیوتا کے ساتھ اس کو تعلق پیدا ہو گیا تھا۔

## بم۔ افلاطون کی تصانیف

افلاطون پچاس برس سے زیادہ تصنیف میں مصروف رہا

اس کا دور تصنیف غالباً سقراط کی وفات سے پہلے اور یقینی طور پر اس کے فوراً بعد شروع ہوا اور آخر عمر تک جاری رہا۔ وہ تمام تصانیف جن کو وہ شائع کرنا چاہتا تھا ہم تک پہنچی ہیں لیکن اس مجموعے میں بعض موضوع چیزیں بھی داخل ہو گئی ہیں سات جعلی مکالمات کو چھوڑ کر جنہیں زمانہ قدیم میں بھی موضوع خیال کیا جاتا تھا ہمارے پاس پینتیس مکالمات ہیں ایک مجموعہ تعریفات ہے اور تیرہ یا اٹھارہ خطوط ہیں۔ ان تصانیف میں سے بعض داخلی شہادت کے علاوہ ارسطو کی شہادت سے مصدقہ ہیں ریٹکیمیس - ٹوائین - فیڈو - فیڈرس - سمپوزیم - گورگیاس - میو - ہیلیاس کا حوالہ ارسطو نے بھی دیا ہے یا تو ان کا ذکر افلاطون کا نام لیکر کیا ہے اور یا اس طرح سے کہ ان کو افلاطون کی تصنیف ہونا مسلم سمجھ لیا ہے۔ ~~ہیلیاس~~ - فیلیوس - سوفٹ - پولیٹیکس اور اپولوجی کا ارسطو نے اس انداز سے ذکر کیا ہے کہ اس میں قطعاً کوئی شبہ نہیں رہتا کہ وہ ان تصانیف سے واقف ہے اور انھیں افلاطون کی تصانیف سمجھتا ہے۔ پروٹاگوراس اور کرٹو کا بھی یہی حال ہے۔ ہم یہ بات تو فرض نہیں کر سکتے کہ ارسطو نے افلاطون کی جن تصانیف کا ذکر نہیں کیا ان سے وہ ناواقف تھا یاں اگر کہیں اس کی کسی تصنیف کا ذکر کرنا لازمی معلوم ہوتا ہو اور ارسطو نے اس ضرورت کے باوجود اس کا ذکر نہ کیا تو یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ وہ اس سے واقف نہیں تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کا ثبوت دینا کرنا ناممکن ہے۔ زبان اور اسلوب بیان وغیرہ کے لحاظ سے اصلی اور موضوع تصانیف میں تمیز کرنا بھی نہایت مشکل امر ہے کیونکہ افلاطون کی اس طرح نقل کرنا ممکن ہے کہ وہ اصل معلوم ہونے لگے۔ اس کے علاوہ خود افلاطون کی اصلی تصانیف میں بھی تفاوت کا پایا جانا لازمی ہے۔

ایسی جامع طبیعت کا مالک فقط ایک انداز بیان پر اپنے آپ کو محدود نہیں کر سکتا تھا۔ بعض مکالمات محض تمہیدی ہو سکتے ہیں جن کو اس نے کسی خاص وجہ سے قطعی نتائج تک نہیں پہنچایا۔ نصف صدی کے دوران میں اس کے خیالات اور اس کے طرز بیان میں بھی بہت سے تغیرات واقع ہوئے ہوں گے۔ بہت سی چیزیں ہم کو اس لئے بھی عجیب معلوم ہو سکتی ہیں کہ ہم افلاطون کے ان خاص حالات سے نا آشنا ہیں جن کی بناء پر وہ لکھی گئی ہیں۔

افلاطون کی تصانیف کا زمانہ بعض حالتوں میں خاص خاص واقعات کے لحاظ سے متعین ہو سکتا ہے اور بعض حالتوں میں معتبر بیانات کی بناء پر۔ تصانیف کی ترتیب کی توجیہ یا کسی معین اور مرتب خاکے کی بناء پر ہو سکتی ہے یا افلاطون کی ذاتی ترقی کی نسبت سے، یا ان مواقع اور محرکات کے لحاظ سے جن کی وجہ سے مختلف کتابیں لکھی گئیں۔ پہلا اصول سلا کر مآخر کا ہے دوسرا ہرمن کا اور تیسرا سوخراور اسٹ کا۔ جدید علماء نے خاص خاص حدود کے اندر ان تینوں کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ سنین کی نسبت محوڑے سے معلومات کے علاوہ ہمارے پاس فقط اندرونی شہادت باقی رہ جاتی ہے بعض مکالمات میں بالواسطہ یا بلاواسطہ دوسرے مکالمات کے حوالے پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح ان کے افکار و مضامین سے بھی ان کے زمانی تقدم اور تاخر کا کچھ پتہ ملتا ہے اس لحاظ سے اہمیت میں دوسرے درجے پر زبان اور طرز بیان کی شہادت ہے۔ مذکورہ صدر معیارات میں سے کسی ایک معیار پر افلاطون کی تمام تصانیف کو مرتب کرنے کی کوشش ناکام رہی ہے شک کی یہ تجویز کہ مختلف مکالمات میں سقرا کی عمر کا جو تفاوت ہے اس کے لحاظ سے مکالمات کو بھی یکے بعد دیگرے رکھ سکیں

بالکل ناقابل قبول بات ہے۔ لیکن ہرمن کی پیروی میں ہم بعض مکالمات کو سقراطی دور میں رکھ سکتے ہیں۔ یعنی اس زمانے میں جب کہ افلاطون اپنے استاد کے فلسفے سے آگے نہیں بڑھا جن مکالمات میں فیثاغورثی فلسفے سے گہری معلومات کا اظہار ہوتا ہے وہ رسی کے سفر کے بعد کے ہیں۔ سقراطی دور اس وقت ختم ہوتا ہے جب کہ افلاطون نے مصر کا سفر کیا۔ گورگیاس، مینو، یوٹیلوس اور ان سے زیادہ واضح طور پر یوٹیلوس، سوفٹ، پوسٹیکوس پارنیاس اور کرائٹوس میں نظریہ تصورات حیات قبل ولادت بقائے روح تنازع اور فیثاغورثی فلسفے سے جس قسم کی واقفیت ظاہر ہوتی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکالمات سقراطی دور کے نہیں ہو سکتے۔ قوانین جو افلاطون کی سب سے جامع تصنیف ہے افلاطون نے بڑھاپے میں کئی سال اس کی تکمیل میں صرف کئے اور وہ اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

## ۲۔ افلاطون کے نظام فلسفہ کی ماہیت اس کا اسلوب اور اس کے مختلف حصے

افلاطون کا فلسفہ سقراط کے فلسفے کا تسلسل بھی ہے اور اس کا تعلق بھی اپنے استاد کی طرح خالی نظریہ تحقیق افلاطون کے بھی مدنظر نہیں۔ اس کے نزدیک بھی فلسفی کا یہ کام ہے کہ وہ اپنے افکار سے کردار انسانی کے لئے بصیرت اور ہدایت پیدا کرے۔ فلسفے سے اخلاقی زندگی کی اصلاح ہونی چاہئے۔

سقراط کی طرح اس کو بھی یقین ہے کہ یہ اصلاح فقط علم پر مبنی ہو سکتی ہے اور سچا علم وہی ہے جو حکمت تصورات پر مبنی ہو۔ اس علم کو وہ ایک نظام کی صورت میں منظم کرنا چاہتا ہے۔ اس مقصد سے وہ تمام یونانی فلاسفہ پر تبصرہ کرتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں اور ان سے اپنے نکات اخذ کرتا ہے جو اس کے اپنے نظام میں کام آسکیں۔ اس نظام کی تکمیل میں وہ فلسفہ سقراط کے حدود سے بہت دور نکل جاتا ہے۔ سقراط کی رہنمائی سے وہ اپنا نظریہ تصورات پیدا کرتا ہے اور اس کے اخلاقی اصولوں پر ایک مفصل اخلاقیات اور سیاسیات کی تعمیر قائم کرتا ہے، ان دونوں پر وہ ایک نظریہ فطرت کا اضافہ کرتا ہے جو دوسری شاخوں سے اڈنے ہونے کے باوجود فلسفہ سقراط کی نہایت نمایاں کمی کو پورا کرتا ہے۔ اس نظام کو قائم کرنے کی ضرورت سے سقراط کا طبعی تحقیق ترقی پا کر نظریہ تصورات بن جاتا ہے اس کے قواعد زیادہ وضاحت سے معین ہو جاتے ہیں اور ارسطو کی منطق کے لئے ایک راستہ تیار ہو جاتا ہے۔ افلاطون کی تصانیف میں بھی سقراط کا یہ طریقہ قائم رہتا ہے کہ مکالمے کے ذریعے سے تصورات تکمیل پائیں کیونکہ صداقت روایت سے نہیں بلکہ آزادانہ تحقیق سے حاصل ہو سکتی ہے۔ شخصی مکالمہ رفتہ رفتہ ادیبانہ صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس میں مسلسل تقریر کا انداز پیدا ہو جاتا ہے۔ مکالمے کے اندر مرکزی شخصیت سقراط ہی کی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سمجھ تو استاد کے ساتھ دلی محبت ہے اور کچھ ادیبانہ اغراض اور سب سے زیادہ یہ بات ہے کہ فلسفہ ایک زندہ قوت کی حیثیت سے ایک کامل فلسفی کی شخصیت ہی سے صادر ہو سکتا ہے۔ افلاطون اپنے فلسفہ میں صمیمیات اور افانوں سے بھی جان ڈالتا ہے۔ جن سے اس کی شاعرانہ طبیعت کا اظہار ہوتا ہے۔



علاوہ ازیں ضمیات سے وہ یہ کام لیتا ہے کہ ان سے اپنے نظام فلسفہ کے اندر ایسے کھانچوں کو ابھرتا ہے۔ جہاں پر علمی صحت کے ساتھ تحقیق اور استدلال ناممکن ہوتا ہے۔ فلسفے کی تقسیم بہائیا طبیعیات اور اخلاقیات میں، افلاطون کی تصانیف میں صور ہی طور پر موجود نہیں اگرچہ مضامین کے لحاظ سے صحیح ہے۔ لیکن اس کی منظم تحقیقات ان مبادیات سے ادنیٰ ہے جن پر اس کی ابتدائی رالوں کی تصانیف کا بہت سا حصہ مشتمل ہے اور جو بعد کی تصانیف میں بھی پائی جاتی ہیں۔

## ۴۲۔ فلسفہ افلاطون کے مبادیات

(Propaedeutic)

فلسفہ کے جواز اور اس کے مقاصد کے تعین کے لئے افلاطون ان نقائص کو بیان کرتا ہے جو عام شعور میں، نیز اس سوسطائیت میں پائے جاتے ہیں جس نے اس کی جگہ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ ان نقائص کا علاج فقط فلسفیانہ علم اور فلسفیانہ زندگی سے ہو سکتا ہے عام شعور صداقت کو کچھ ادراک میں اور کچھ رائے میں تلاش کرتا ہے۔ اس سے معمولی نیکی اور اخلاق کے عام اصول سرزد ہوتے ہیں۔ افلاطون یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ علم نہ ادراک پر مشتمل ہے اور نہ صحیح استحقاق پر۔ ادراک سے ہم کو اشیاء کی حقیقت کما ہی کا نہیں بلکہ محض ان کے شہود و نمود اکا علم ہوتا ہے۔ پس لئے اشیاء ہیں مختلف اور متضاد مدر معلوم ہوتی ہیں۔ استحقاق لئے مستحضر کی نسبت صحیح

ہونے کے باوجود بھی اپنے اصول سے آگاہ نہیں ہوتا۔ اس کا مدار حکمت پر نہیں بلکہ محض رائے پر ہوتا ہے اسی لیے ہر وقت اس کی نسبت خطرہ ہوتا ہے کہ شاید وہ غلطی میں تبدیل ہو جائے علم ہمیشہ صحیح ہوتا ہے لیکن استحضار صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ صحیح استحضار بھی علم اور جہل کے بین بین ہی ہوتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک عام نیکی کا بھی یہی حال ہے۔ چونکہ اس کا مدار رسم و رواج اور اداک پر ہوتا ہے نہ کہ علم پر، اس لیے ایسی نیکی حوادث کا ستھہ مشق ہوتی ہے۔ یہ اپنے اصول کی نسبت اس قدر متذبذب ہوتی ہے کہ خیر اور شر دونوں کو صحیح سمجھتی ہے (شر دشمنوں کے لئے اور خیر دوستوں کے لئے)۔ اس کے محرکات ایسے ناپاک ہوتے ہیں کہ اس کے اندر اخلاق کی بنیاد تمام ترلہ اور منافع پر قائم ہوتی ہے۔ فقط علم ہی عمل کی درستی کا ضامن ہو سکتا ہے کیونکہ عمل کامل کے خیالات سے متعین ہوتا ہے اور کوئی شخص عمداً برا نہیں ہوتا۔ ابتدائی تضائیف میں افلاطون سقراط کی طرح تمام فضائل کا مدار بصیرت پر رکھتا ہے لیکن وہ فضائل کی کثرت کے امکان پر بحث نہیں کرتا۔ سقراط ہی کی طرح وہ بصیرت عقل کو زندگی کی غایت قرار دیتا ہے جس کے لئے باقی تمام چیزیں قربان کر دینی چاہئیں مگر یہ بصیرت سوسنطائیوں کے ہاں نہیں ہے جو اخلاقیات کے مدعی ہیں۔ ان کی تعلیم سے تو حکمت اور اخلاق دونوں کی بنیادیں فنا ہو جاتی ہیں۔ یہ خیال کہ ہر انسان خود ہی نیک، بد اور حق و باطل کا معیار ہے۔ تمام صداقت کے منافی ہے۔ اور آپ ہی اپنی تردید کرتا ہے۔ لذت کو زندگی کا مقصد برتر قرار دینا اور ہر فرد کے ذاتی منافع کو اس کے لئے جائز سمجھنا نیکی اور لذت میں غلط بحث پیدا کرنا اور متغیر مظاہر اور سرمدی حقیقت کے اقیانوس کو مٹا دینا ہے۔ اصل علم اور خیر کی قیمت مطلق ہے۔

نفع و ضرر اور لذت و الم اضافی ہیں۔ سوفسطائیت جو اضافیت کی تعلیم دیتی ہے اور خطابت جو اس کا عملی اطلاق ہے، حقیقی حکمت اور فن حیات کے منافی ہے۔ سوفسطائیت کا نمود کو بود قرار دینا جھوٹی حکمت ہے۔

سوفسطائیت جس چیز کی مدعی ہے وہ فقط فلسفے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ فلسفے کا مدار عشق (Eros) یعنی اس میلان پر ہے جو فانی کو غیر فانی بنانا چاہتا ہے۔ محسوس سے معقول کی طرف اور جزوے کل کی طرف ترقی کرتا ہے اور عقلی تصورات کا ویدان پیدا کرتا ہے۔ عقلی تصورات فکر برہانی سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ فکر دو طرح کا کام کرتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ وہ جزئی سے کلی کی طرف اور اضافی سے مطلق کی طرف لے جاتا ہے۔ اور دوسرے یہ ہے کہ وہ ان کو الگ الگ کرتا ہے۔ یہ تقسیم جزئی اور کلی کے درمیان بہت سے واسطے پیدا کر دیتی ہے اور ہم کو تصورات کا باہمی ربط بتاتی ہے کہ آیا وہ باہم متحد ہو سکتے۔ ہاں یا نہیں یا ان میں کوئی تصورات اعلیٰ ہیں اور کوئی ادنیٰ اور کوئی متواصل ہیں تصورات کے وضع کرنے میں افلاطون اسے استاد ہی کے اصولوں کی پیروی کرتا ہے۔ لیکن وہ ان اصولوں کو زیادہ وضاحت سے معین کرتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ایک خاص طریقہ یہ ہے کہ مقدمات کا امتحان ان کے نتائج سے کیا جائے۔ پارمینائڈ نیز کے مکالمے میں افلاطون تناقضات کے ذریعے سے تصورات قائم کرتا ہے۔ اصطفا میں وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا مدار اشیاء کے اختلاف کیفیت پر ہونا چاہئے اور اسے بتدریج قدم بہ قدم چلنا چاہئے اور کسی درمیانی کڑی کو چھوڑنا نہیں چاہئے۔ اسی لئے وہ تقسیم بالشفاع کو دیگر اقسام پر ترجیح دیتا ہے۔ گرائیٹس میں افلاطون اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ منطقی کو زبان کی

صحت کا خیال رکھنا بھی لازمی ہے کیونکہ اشیاء کی ماہیت کو صحیح طور پر بیان کرنا زبان کی صحت پر مبنی ہے۔ لیکن تصورات کو برطرف کر کے محض الفاظ سے نتائج اخذ کرنا بھی غلط ہے۔ علم بذریعہ تصورات اور اخلاقی عمل افلاطون کے ہاں بھی ایسے ہی باہم وابستہ ہیں جیسے کہ سقراط کے ہاں تھے۔ اس کے نزدیک فلسفہ فقط صحیح علم ہی تھا ضامن نہیں ہے بلکہ اخلاق کا بھی کفیل ہے۔ اس کے ذریعہ سے انسان محسوسات کی زندگی سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ اہم ترین بات عقلی تصورات قائم کرنا ہے۔ باقی تمام تعلیم و تربیت اس کے لئے ایک تیاری ہے۔ موسیقی اور جہانی ورزش سے سیرت کی تہذیب ہوتی ہے۔ کیونکہ ان سے راست کرداری اور محبت جمال پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح ریاضیاتی علوم سے فکر کی تربیت ہوتی ہے کیونکہ وہ انسان کو محسوس سے انمحسوس کی طرف رہنمائی کرتے ہیں فلسفے کا اصل آلہ فکر بذریعہ تصورات یعنی منطق ہے۔

## ۳۳۔ منطق یا نظریہ تصورات

(DIALECTIC)

سقراط نے یہ کہا تھا کہ فقط تصورات ہی سے صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے۔ افلاطون اس سے آگے قدم رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل وجود فقط تصورات کا ہے۔ یہ اصول فلسفہ سقراط میں سے اس مسئلہ کی بدولت پیدا ہوا جس میں افلاطون پارمنیڈیز سے متفق ہے کہ علم کا معروض یعنی معلوم فقط وجود ہو سکتا ہے۔

ہمارے ادراک کی حقیقت مدرکات کی حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔ فکر کا معروض محسوسات کے معروض سے اتنا ہی جدا ہوگا جتنا کہ فکر احساس سے جدا ہے۔ اس نقطہ نظر سے تفکر علمی کا امکان اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ لقورات کے مستقل وجود کو تسلیم کیا جائے۔ وجود کی حقیقت پر غور کرنے سے بھی انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ ہیراکلیٹوس نے یہ ثابت کیا تھا کہ ہم کو جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ ہر لمحہ متغیر ہوتا رہتا ہے اور ہر چیز اپنی خود میں بدلتی رہتی ہے اور خالص و کامل طور پر کوئی صفت کسی چیز میں نہیں پائی جاتی۔ مستقل بے تناقض اور بے آمیزش فقط وہی شے ہو سکتی ہے جو احساس سے بالاتر ہو اور فقط فکر کا معروض ہو سکے۔ ہر جزئی اور انفرادی چیز عدد اور حصص پر مشتمل ہوتی ہے لیکن ہر انفرادی شے کا وجود اس مشترک ماہیت کی وجہ سے ہوتا ہے جو احساس کے لقور میں پائی جاتی ہے۔ ہر متغیر اور فنا پذیر چیز کا غنہ وجود حقیقی ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ خیر ہونے کی وجہ سے موجود ہے۔ جیسا کہ انکسگوراس اور ستراطو دونوں کی تعلیم مقلی، عالم عقل کی پیداوار ہے اس لئے ہماری تمام فعلیت کی کوئی عقلی غایت ہونی چاہئے۔ فکر اور عمل دونوں کی غایت غیر متغیر حقائق یعنی لقورات کا انکشاف اور ان کا تحقق ہے۔ افلاطون کی تعلیم یہ ہے کہ ہر حالت میں ہم مجبور ہوتے ہیں کہ اشیاء کے غیر محسوس جوہر کو ان کی محسوس نمود سے ممتاز اور جدا قرار دیں۔

جیسا کہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک لقور اشیاء یا صورت اشیاء ہی جوہر اشیاء ہے یعنی جو کچھ ان کے اندر مشترک پایا جاتا ہے۔ ”جب ہم مختلف اشیاء کے لئے ایک ہی نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک لقور یا

حد کلی کو ظاہر کرتا ہے۔ کوئی ایک الگ چیز تصور نہیں ہو سکتی لیکن افلاطون کے نزدیک اس کلی تصور کا وجود محض ہمارے فکر یا خدا کے فکر کے اندر نہیں ہے۔ یہ علی الاطلاق بذات خود موجود ہے اور اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ یہ ان اشیاء کا جو اس سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں سرمدی نمونہ ہے لیکن ان سے الگ ہے فقط عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ ارسطو بھی ان تصورات کی نسبت اکثر یہی کہتا ہے کہ یہ مستقل وجود رکھتے ہیں۔ اسی آزادی وجود کی وجہ سے وہ حقیقت کے اصلی عناصر ہیں اور تمام تکنوں اور تغیر میں جو حقیقت ہے وہ انہیں کی وجہ سے ہے۔ ان کو اشیاء کی ذات یا جوہر کہتے ہیں اور چونکہ ہر صنف کے لئے ایک تصور ہے اس لئے ان کا نام موناڈیا رکھی بھی ہے۔ اشیاء کی کثرت کے مقابلے میں ان میں وحدت پائی جاتی ہے۔ جس طرح کہ تغیر کے مقابلے میں ان میں ثبات پایا جاتا ہے۔ ہیراقلیتوس کی طرح عالم حواس میں ہم کو تغیر کے تصور سمجھ نہیں ملتا لیکن تصور ہم کو وجود مطلق سے آشنا کرتے ہیں افلاطون بھی پارمینائیز کی طرح جس کی وہ بہت عزت کرتا تھا وجود مطلق ہی کو حکمت کا حقیقی معروض خیال کرتا ہے لیکن ایلیائیوں کی طرح وہ وجود کو امتیازات سے معرا قرار نہیں دیتا ہر شے کے اندر جو وجود رکھتی ہے۔ اپنی وحدت کے باوجود صفات کی کثرت بھی پائی جاتی ہے اور ہر دوسری چیز سے مختلف ہونے کی وجہ سے اس میں لا محدود عدم بھی پایا جاتا ہے۔ اسی لئے ہر تصور کی نسبت ہم کو یہ دریافت کرنا چاہئے کہ وہ کن دیگر تصورات سے متحد ہو سکتا ہے اور کن سے نہیں ہو سکتا۔ افلاطون مکالمہ پارمینائیز میں بالواسطہ یہ ثابت کرتا ہے کہ نہ کثرت بے وحدت ہو سکتی ہے اور نہ وحدت بے کثرت۔ بعد میں فیثاغوریوں کی طرح افلاطون

تصورات کو اعداد بھی قرار دیا۔ یہ انداز بیان اس کی تصانیف میں نہیں ملتا اگرچہ وہ فلیکس میں اس کے بہت قریب آجاتا ہے جہاں پر وہ واضح طور پر فیثاغورثی تقسیم کے حوالے سے یہ انداز لکھتا ہے کہ نہ صرف اشیاء بلکہ سرمد کی جواہر میں بھی وحدت اور کثرت اور محدودیت اور لامحدودیت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح تصورات کے ناقابل تغیر ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم ان کو تغیر پذیر مظاہر کی علت قرار نہیں دے سکتے۔ خیر کا تصور ہر قسم کے کمال اور ہر قسم کے وجود اور علم کی علت ہے۔ الہی عقل پوری طرح خیر کے ساتھ منطبق ہے۔ ہستی حقیقی ایک قوت فاعلہ ہے۔ حرکت زندگی روح اور عقل سب اس کی بدولت ہیں۔ افلاطون نے یہ نہیں بتایا کہ غیر متغیر تصورات کس طرح تغیر اور حرکت کی علت ہو سکتے ہیں۔ تصورات غیر متغیر جواہر ہونے کا خیال اس کے ہاں ان کو فاعلی قوتیں قرار دینے پر غالب ہے۔

افلاطون کے تصورات وہ کلی حدیں ہیں جن کو بعد الطبیعیاتی حقائق قرار دے کر ان کا وجود الگ اور مستقل قرار دیا گیا ہے اس لئے اس عالم تصورات میں ہر کلی تصور موجود ہوگا۔ یہ نتیجہ خود افلاطون نے اخذ کیا۔ اس کی تصانیف میں نہ صرف جواہر کے بلکہ تمام ممکن اشیاء صفات اضافات اور افعال کے تصورات ملتے ہیں۔ نہ صرف فطری اشیاء کے بلکہ ان چیزوں کے بھی جو فن و صنعت کی پیداوار ہیں، اسی طرح اچھی چیزوں کے علاوہ بری چیزوں کے تصورات بھی جو کلی حدود ہیں اس میں موجود ہیں۔ عظیم فی نفسہ، اسم فی نفسہ، یہاں تک کہ بستر فی نفسہ اور غلام فی نفسہ بھی اس میں پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح گندگی اور اظلم اور مدم کا تصور بھی اس میں ہے۔ کہیں بعد کے

زمانے میں افلاطون نے تصورات کو فطری اشیاء پر محدود کیا تمام تصورات ایک دوسرے کے ساتھ مقررہ نسبت رکھتے ہیں اور حکمت کا یہ کام ہے کہ وہ ان کو منظم طور پر پیش کرے۔ افلاطون نے نہ صرف اولیائی طور پر کوئی نظام تصورات قائم نہیں کیا بلکہ منطقی طور پر بھی اس کو پیش کرنے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی صرف اعلیٰ ترین تصور یعنی تصور خیر کو وہ تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ دنیا میں جو چیز جس طرح ہے وہ اس لئے ہے کہ اس کی بہترین صورت یہی ہونگتی تھی اور ہر چیز کا صحیح تصور اسی وقت قائم ہونگتا ہے جب کہ خیر کو اس کی انتہائی غایت قرار دیا جائے۔ افلاطون کے ہاں یہ خیال یہ صورت اختیار کر لیتا ہے کہ خیر تمام وجود اور علم کی اساس اور اصل ہے۔ وہ ہر موجود کی حقیقت ہے اور ہر عالم کا علم۔ وجود کی اصل مطلق ہونے کی وجہ سے خیر اور خدا ہم ذات ہیں۔ لیکن افلاطون نے کبھی یہ سوال نہیں اٹھایا کہ خیر جو ایک اعلیٰ ترین کلی تصور ہے وہ خدا کی طرح ایک شخصی وجود کیسے ہونگتا ہے۔ خدا کی شخصیت کی نسبت اس نے کوئی بحث نہیں کی۔

## ۳۔ افلاطون کی طبعیاً مادہ اور روح

### کائنات

اگرچہ ہر تصور واحد ہوتا ہے لیکن جو اشیاء اس کے تحت میں آتی ہیں وہ لاتعداد ہوتی ہیں۔ تصورات سرمدی اور غیر متغیر ہوتے



ہیں لیکن اشیاء تغیر پذیر اور فنا پذیر ہوتی ہیں۔ تصور خالص اور کامل ہوتا ہے لیکن اشیاء ناقص ہوتی ہیں۔ کامل وجود تصور میں پایا جاتا ہے۔ اشیاء وجود اور عدم کے مابین رہتی ہیں جس طرح کہ حتمی اور اک علم اور جہل کے مابین رہتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک احساس کے انقص کی یہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کلیتہً تصور ہی اس کا ماخذ نہیں اس کے علاوہ اس کے اندر کچھ اور عنصر بھی داخل ہے اشیاء کے اندر جتنی حقیقت یا کمال پایا جاتا ہے۔ وہ تصور کی وجہ سے ہے۔ اس لئے اشیاء کے دیگر عنصر کی ماہیت وہی ہوگی جو مظاہر حسی کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عنصر لازماً لامحدود۔ لاموجود۔ لامعلوم اور لاشیبات ہوگا۔ یہ ہیں تعریفات اس عنصر کی جس کو ہم ارسطو کے ہم زبان ہوکر افلاطونی مادہ کہتے ہیں۔ یہ خود بے صورت ہے لیکن مظاہر کی تمام متغیر صورتوں کا مقل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے جو تمام چیزوں کے لئے مقام ہوتا کرتا ہے۔ فکر اور ادراک سے اس کا کچھ علم نہیں ہو سکتا۔ ارسطو اور ہرمودولس دونوں کا بیان ہے کہ افلاطون اس کو عدم یا لاموجود کہتا تھا۔ اس سے پہلے لیوکیپس اور دیقراطیس مکان کو عدم کہہ چکے تھے۔ اگر اشیاء محسوسہ میں عدم اور وجود ملے جلے پائے جاتے ہیں اور وجود تصور کی وجہ سے ہے تو لازماً دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مرادف ہے۔ اگر وجود حقیقی علم کا معروض ہے اور عدم وجود کی آمیزش اور اک کا معروض تو جو نہ علم کا معروض بن سکتا ہے اور نہ حسی ادراک کا وہ لازماً عدم ہوگا۔ افلاطون کا مادہ وہ نہیں ہے جو مکان کے اندر پایا جاتا ہے بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہنا کہ اشیاء اس سے بنتی ہیں بلکہ اس میں پیدا ہوتی ہیں۔ اجسام اس وقت بنتے ہیں جب کہ مکان کے کچھ حصے عناصر اربعہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ جب وہ ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے ہیں تو

ذرات میں نہیں بلکہ سطحوں میں ٹوٹتے ہیں اور پھر ان سطحوں سے نئے مرکب بنتے ہیں۔ اس نظریہ پر قائم رہنا نہایت مشکل محسوس ایک اور جگہ وہ مادے کی نسبت یہ کہتا ہے کہ خدا جب عناصر کو بنانے لگا تو اس نے دیکھا کہ ایک مرنی ہوئی بے قاعدہ حرکت کرتا ہوا اور بے صورت پہلے سے موجود ہے۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان ہی کی ایک کثیف صورت ہے۔

اگرچہ یہ کہا گیا ہے کہ جو چیز اشیاء کو تصورات سے ممتاز کرتی ہے وہ عدم ہے لیکن دونوں میں جو حقیقت ہے وہ مشترک ہے۔ اشیاء کی اتمام حقیقت تصورات کی موجودگی اور ان سے بہرہ اندوز ہونے میں ہے لیکن چونکہ تمام جسمانی صفات کا ماخذ عدم ہے اس لئے وہ بھی ایک طرح کی ثانوی علت ہے جو اندعداد و غیر عقلی ہے۔ فطری مقاصد سے اس کا تعلق نہیں لیکن وہ ان کے حصول کے لئے ایک شرط مقدم بھی ہے اور عقل کے لئے تحقق مقاصد میں حدود اور موانع بھی پیش کرتی ہے۔ اشیاء میں تصورات کے علاوہ جو دوسرا عنصر ہے، اس کو بھی کسی نہ کسی قسم کا وجود ہی کہنا پڑے گا خواہ وہ تصورات سے کتنا ہی مختلف ہو۔ تصورات اور اشیاء ایک دوسرے سے الگ معلوم ہوتے ہیں تصورات نمونے ہیں اور اشیاء ان کی نقلیں۔ اس لحاظ سے افلاطونی نظام کو اگرچہ ہمہ اوستی نظام نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے متعدد تصورات کسی ایک تصور کے اجزاء یا اس کے مشتقات نہیں ہیں لیکن اس ہمہ وہ ایک وحدتی نظام ہے۔ یہ خالص تصویریت ہے کیونکہ اشیاء تصورات کے اندر پائی جاتی ہیں لیکن دوسرے زاویہ نگاہ سے یہ ایک ثنویت نظام ہے کیونکہ اس کے اندر اشیاء اور تصورات ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ اس کی امتیازی خصوصیت کا اسی وقت پتہ چل سکتا ہے جب کہ

یہ معلوم ہو جائے کہ افلاطون نے ان میں سے کسی ایک نظریہ کو قبول اور دوسرے کو پوری طرح کیوں ترک نہیں کیا یا ان دونوں کو ایک متوافق کلیت میں متحد کرنے کی کوشش کیوں نہیں کی۔ اگر تصور اور مادے کے مابین اس قدر بُعد ہے جتنا کہ افلاطون فرض کرتا ہے تو ان کو متحد کرنے کے واسطے کوئی واسطہ ہونا چاہئے۔ فقط روح ہی ایسا واسطہ ہو سکتی ہے۔ روح اپنے آپ کو حرکت دے سکتی ہے اور مادی عالم میں بھی حرکت اور حیات پیدا کر سکتی ہے۔ روح کی مدد سے عقل عالم میں کام کر سکتی ہے۔ نظام کائنات اور انفرادی فطری ہستیوں میں قوت فکر و احساس اسی کی وجہ سے ہے۔ ہمیں میں روح عالم کی ساخت کی نسبت جو بیان ہے اس میں سے خرافیات کو ہٹا کر یہ خیال نکلتا ہے کہ روح عالم مادی اور عالم تصورات کی سرحد پر واقع ہے اور دونوں کو متحد کرتا ہے۔ روح غیر مادی اور تصورات کی طرح غیر متغیر ہے۔ لیکن تمام عالم میں پھیلی ہوئی ہے اور اپنی ذاتی حرکت سے تمام عالم کو حرکت دیتی ہے۔ عدد اور پیمائش کی تمام نسبتیں اس کے اندر پائی جاتی ہیں۔ کائنات کی باقاعدگی اور ہم آہنگی روح ہی کی پیداوار ہے۔ کائنات اور افراد میں تمام عقل و علم اور روح ہی کی عقلیت سے ظہور میں آتا ہے۔ روح کی شخصیت کا سوال افلاطون نے نہیں اٹھایا۔ یہاں پر جو کچھ روح کائنات کی نسبت کہا گیا ہے وہی سمجھنے والیوں کی حد تک نسبت موجود ہے کہ وہ تمام نظم۔ معیار کی اساس ہے۔ افلاطون کے فلسفے کے ارسطاطالیسی بیان میں یہ سب کچھ ریاضیات کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس کا مطالعہ افلاطون تحقیق تصورات سے پہلے ضروری سمجھتا تھا۔ جس طرح روح کے اندر قوت حیات و حرکت ہے اسی طرح حد یا عدد میں صورت، تصور اور منظر کی درمیانی کڑی ہے۔ اگرچہ افلاطون نے روح اور عدد کو ایک سطح پر

نہیں رکھا لیکن ان دونوں کا قریبی تعلق ظاہر ہے۔

## ۴۵۔ کائنات اور اس کے اجزا

کائنات کی توجیہ اس کے اساسی ماتخذ سے کرنے کے لئے افلاطون تیسیس میں عام افلاوی کو نیات سے کام لیتا ہے۔ اس کا وہ یہ نقشہ پیش کرتا ہے کہ خالق عالم ایک زندہ ہستی کے نمونے پر روح کائنات کو اس کے عناصر کثیریتی سے مرکب کر رہا ہے۔ اس کے بعد وہ چار عناصر لیتا ہے، ان سے کائنات بناتا ہے اور اس کو حیوانات اور نباتات سے آباد کرتا ہے۔ یہ تمام بیان اس قدر افلاوی ہے کہ اس سے افلاطون کے علمی عقیدے کا صاف طور پر پتہ نہیں چلتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ عقل تصورات یا خدا کو عالم کی اصلی حقیقت قرار دیتا ہے لیکن تصورات یا تصور اعلیٰ اور خالق کا امتیاز اس کی ظاہری تعلیم کا ایک جزو ہے وہ وقت میں عالم کی ابتداء کو جان بوجھ کر اس خیال کے لئے بطور استعارہ استعمال نہیں کرتا کہ تمام اشیاء کا مدار تصوری ماتخذ پر ہے لیکن یہ خیال اس کی دیگر تعلیمات خصوصاً اس تعلیم سے متناقض ہے کہ انسانی روح ازلی وابدی ہے۔ اس نے اس پر بحث نہیں کی کہ تکوین فی الزمان اس کے مقصد کے لئے ضروری یا قابل فہم بھی ہے یا نہیں۔ اس کی نظریں زیادہ اہم چیز کلی ہے۔ عالم چونکہ عقل کی پیداوار ہے اس لئے وہ کسے مقصد کے لئے بنایا گیا ہے۔ مظاہر کی صحیح توجیہ فقط علل غائیہ سے ہو سکتی ہے۔ مادی علل غائیہ کے عمل کے لیے محض شرائط و اسباب ہیں۔ افلاطون فطرت کی

نسبت توجہ غائی کو توجہ طبیعی پر ترجیح دیتا ہے۔  
 کائنات کی تعمیر میں پہلے چار عناصر بنائے گئے۔ غائی  
 نقطہ نظر سے اجسام کی مرئیت اور لمسیت کے لئے آگ اور  
 مٹی کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد ان کے درمیان واسطے کی ضرورت  
 ہوئی۔ وہ فلوالس کی طرح پانچ باقاعدہ اجسام میں سے چار کو  
 آگ پانی مٹی اور ہوا کی اساس قرار دیتا ہے اس کے بعد وہ  
 فلوالس سے آگے قدم بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ اجسام نہایت  
 باریک قائم الزاویہ مثلثوں سے بنے ہوئے ہیں۔ جب عناصر  
 ایک دوسرے میں منتقل ہوتے ہیں جو فقط تین اعلیٰ عناصر میں  
 ممکن ہو سکتا ہے تو وہ مثلثوں میں تحلیل ہو جاتے ہیں اور پھر  
 ان میں سے جدید صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ ہر عنصر کا ایک  
 فطری مقام ہے جس کی طرف وہ ساعی رہتا ہے۔ کائنات کی  
 تمام فضا ان کے مجموعے سے بھر پور ہے۔

افلاطون کائنات کو ایک مکمل کرہ تصور کرتا ہے، زمین اس  
 کے نزدیک ایک ٹھوس کرہ ہے جو عالم کے وسط میں واقع ہے۔  
 ثابت اور ستارے رگوں اور حلقوں میں جڑے ہوئے  
 ہیں جن کی گردش کے ساتھ وہ گھومتے ہیں۔ جب تمام ستارے  
 اپنے اصلی مقام پر واپس آجاتے ہیں تو ایک کوئی سال ختم ہوتا  
 ہے جس کی مدت دس ہزار برس ہے۔ غالباً افلاطون آگ  
 اور پانی سے زمین کی تباہی کو اسی دور کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔  
 ستارے معقول اور مسعود مخلوق ہیں۔ یہ مرنی دیوتا ہیں اسی  
 طرح کل کائنات ایک محسوس دیوتا ہے جس کے اندر تمام  
 دیگر فطریں داخل ہیں۔ یہ مخلوقات میں سے کامل ترین  
 وجود ہے اور فوق الاحساس وجود کا عکس ہے۔

## ۴۶۔ افلاطون کی انسیات

(ANTHROPOLOGY)

یہ بات کائنات کے کمال میں داخل ہے کہ روح کائنات کی طرح جس کے نمونے پر یہ بنی ہے۔ اس کے اندر تمام قسم کی جاندار ہستیاں داخل ہیں۔ افلاطون کا مرکز توجہ خاص طور پر انسان ہے۔ پودوں اور حیوانوں کی نسبت وہ جو سمجھ کہتا ہے وہ محض سرسری ہے۔ سیمیں میں وہ انسانی جسم کو تفصیلی طور پر بیان کرتا ہے لیکن ان عضویاتی مفروضات میں سے بہت ہی قلیل حصہ افلاطون کے فلسفے سے متعلق ہو سکتا ہے۔ روح انسانی روح کائنات کی ہم جنس ہے جس میں سے وہ نکل ہے۔ روح بسیط اور غیر جسی ہے وہ اپنی ذاتی حرکت سے جسم کو حرکت دیتی ہے۔ تصور حیات اس کا جزو لاینفک ہے اس لئے اس کا نہ کوئی آغاز ہو سکتا ہے اور نہ انجام۔ چونکہ روغن جسم خاکی کے اندر ایک اعلیٰ عالم سے اتر کر آئی ہیں اس لئے اگر یہاں پر ان کی زندگی پاکیزہ رہی ہے اور ان کے مقاصد بلند رہے ہیں تو وہ موت کے بعد پھر عالم بالا کی جانب عود کر جاتی ہیں اور جن کو اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے ان میں سے کچھ ایک دوسرے عالم میں جا کر سزا پاتی ہیں اور کچھ حیوانوں اور انسانوں کے جسموں میں منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ چونکہ پہلی زندگی میں روح تصورات کو دیکھ چکی ہے۔ اس لئے اس زندگی میں محسوسات کو

دیکھ کر جو تصورات کی نقلیں ہیں اس کو اصل تصورات یا آجاتے ہیں۔ ان اصول کی مزید بحث کو افلاطون نے افسانوی رنگ میں ڈھالا ہے جس کی نسبت خود اس نے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں جو تفصیلات ہیں ان کی علمی قیمت کچھ نہیں اور ان میں بہت کچھ اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ تصورات کی نسبت اس نے جو بیان کیا ہے وہ اس کا عقیدہ ہے۔ ارواح کے اوگوں کی نسبت البتہ یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس کا واقعی یہ عقیدہ تھا کہ نہیں کہ انسانی رو میں حیوانوں کے جسموں میں داخل ہو جاتی ہیں۔ بعض لوگوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ افلاطون انفرادی روح کی بقا اور حیات ماقبل کا قائل نہیں تھا لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کیا جائے تو اس فلسفی کے تمام دلائل و وجوہ کو ناجائز طرہ پر بدلنا پڑیگا اور اس کے نہایت واضح علمی عقائد کو محض استعارہ اور رسمی بیان قرار دینا پڑیگا۔ علاوہ ازیں بقائے روح کا عقیدہ افلاطون کے نظریہ علم کے ساتھ نہایت قریبی تعلق رکھتا ہے کیونکہ وہ اس زندگی میں ہر صحیح علم کو پہلی زندگی میں دیکھے ہوئے تصورات کی یاد قرار دیتا ہے۔ اپنی اخلاقیات اور دنیاویات میں وہ عاقبت کی جزا و سزا کا قائل ہے۔ علاوہ ازیں اس کا جسم کو فانی اور عقل کو باقی سمجھنا اس کی تمام مابعد الطبیعیات کی بنیاد ہے اور روح کا وجود اس کے نزدیک اعقلی ہے۔

عقل روح کا الہی اور غیر فانی حصہ ہے جسم میں داخل ہونے کے بعد روح ایک فانی حصہ کیساتھ وابستہ ہو جاتی ہے اس فانی حصے کے بھی دو شعبے ہیں ایک شجاعت اور دوسرے شہوات عقل کا مقام سر کے اندر ہے، شجاعت کا مقام قلب کے اندر اور شہوات کا مقام جسم کے نیچے کے حصے میں ہے۔ (افلاطون)

ان باتوں کا جواب نہیں دیتا کہ شخصی زندگی کی وحدت کا رُوح کی اس تثلیث سے کس قسم کا تعلق ہے یا شعور ذات اور ارادہ کس حصے سے تعلق رکھتا ہے۔ نہ ہی وہ اس امر پر کچھ روشنی ڈالتا ہے کہ رُوح کے اندر جو جسمانی عناصر سے آزاد ہے، محسوسات کی طرف میلان کہاں سے پیدا ہو جاتا ہے، یا یہ کہ جسمانی حالات اور اور تناسل کا انسانوں کی سیرتوں پر ایسا گہرا اثر کیوں ہوتا ہے جیسا کہ وہ خود ان کی طرف منسوب کرتا ہے۔ شعور ذات اور ارادہ کی ماہیت کی نسبت بھی اس کے ہاں کوئی تحقیقات نہیں پائی جاتی۔ وہ ارادے میں اختیار کے وجود کو صحیح تسلیم کرتا ہے لیکن سقراط کے اس واضح طور پر بیان کردہ اصول کو کہ کوئی شخص بالارادہ بدی نہیں کرتا، اختیار کے ساتھ ساتھ کیسے تسلیم کر سکتے ہیں اس کی نسبت افلاطون کے ہاں کچھ نہیں ملتا۔

## ۴۔ افلاطون کی اخلاقیات

افلاطون نے اپنے استاد کے اخلاقیاتی اصولوں کو اپنی مابعد الطبیعیات اور انیات کے ساتھ وابستہ کر کے اس کو علمی سانچے میں ڈھالا۔ چونکہ رُوح محسوسات سے بالاتر عالم سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا حقیقی اور غیر فانی وجود اسی کے اندر ہو سکتا ہے اسی لئے جو خیر و سعادت انسانی مساعی کا صحیح نصب العین ہو سکتی ہے وہ بھی رُوح کو اسی عالم کی طرف رجوع کرنے سے میسر آ سکتی ہے جسمانی زندگی رُوح کا آئینہ اور اس کی قبر ہے اسی کی وجہ سے غیر عقلی عناصر رُوح کے ساتھ چمٹ گئے ہیں



اور یہی عقل کے اندر ہیجانات کو پیدا کرتی اور شہوات کو ابھارتی ہے۔ انسان کی زندگی کا صحیح مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس عالم محسوسات سے گریز کرے اور اپنی فطرت کو الہی فطرت کے مطابق بنائے۔ فلسفی کو چاہئے کہ وہ قبل از مرگ اس عالم میں سے مرجائے۔ لیکن چونکہ مرنی زندگی غیر مرنی زندگی کا ایک عکس ہے اس لئے یہ بھی فرض ہے کہ انسان مظاہر محسوسہ کو تصورات کے ادراک کا ذریعہ بنائے اور تصورات کو معروضات حواس میں داخل کرے۔ عشق (Eros) اور خیر اعلیٰ (Summum bonum) کی نسبت افلاطون نے جو

کچھ لکھا ہے وہ اعلیٰ اصولوں پر مشتمل ہے۔ اگرچہ اس کے نزدیک خیر کا بہترین حصہ عقل اور بصیرت ہے لیکن وہ نہ صرف تجربے سے حاصل کردہ علم صحیح ادراک اور فن لطیف کو بلکہ ایسی لذت کو بھی اس میں شامل کرتا ہے جو صحت نفس کے منافی نہ ہو۔ اسی طرح درد و الم کی نسبت اس کی تعلیم یہ نہیں ہے کہ انسان بے حسی پیدا کرے بلکہ اس پر تصرف حاصل کرے۔ وہ انسانوں کے لئے خارجی اسباب کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن انسان کی اصلی سعادت اس کی عقلی اور اخلاقی ماہیت پر مشتمل ہے۔ نیکی کی قدرو قیمت دنیا یا آخرت میں کسی ایسے خارجی اجر پر منحصر نہیں جو لازماً اس کے ساتھ وابستہ ہو۔ اگر عادل آدمی کے ساتھ انسان اور دیوتا ایسا سلوک کریں جو ظالم کے ساتھ ہونا چاہئے اور عادلوں کا اجر ظالموں کو مل جائے اس حالت میں بھی عادل ظالم کی نسبت زیادہ مسعود ہوگا۔ نا انصافی کرنا ظلم سمجھنے سے بدتر ہے اور بد عملی کے لئے سزا جھگڑنا بیچ جانے کی نسبت بہتر ہے۔ نیکی روح کا جمال اور اس کی صفت ہے اس لئے وہ خود ایک سعادت ہے نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے۔

اور بدی آپ ہی اپنی سزا۔ نیکی انسانوں کے اندر بہیمیت پر الوہیت کی حکومت ہے یہی انسان کی سچی آزادی اور اصلی دولت ہے اور اسی سے مستقل الطینان قلب حاصل ہو سکتا ہے۔

شروع میں افلاطون اپنے نظریۂ فضیلت میں پوری طرح سقراط کی تعلیم پر قائم تھا۔ عام لوگوں کی نیکی کو وہ نیکی تسلیم ہی نہیں کرتا کیونکہ اس کے اندر بصیرت پر نہیں ہوتا۔ وہ تمام فضائل کو علم میں تحویل کر دیتا ہے، ان کی وحدت اور ان کے قابل تعلیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ علم کے علاوہ صحیح اور اگ بھی نیکی کا محرک ہو سکتا ہے۔ جمہوریہ میں وہ اس ناقص نیکی کو جس کا مدار عادت اور ادراک پر ہے اس اعلیٰ نیکی کے لئے ایک لازمی تیاری خیال کرتا ہے جو چھکانہ علم سے سرزد ہوتی ہے۔ بعد میں وہ اس بات کو بھی مد نظر رکھنے لگا کہ اخلاقی قابلیت مزاج احساس اور ارادے میں تفاوت مدارج افراد میں بھی پایا جاتا ہے اور اقوام میں بھی۔ اپنی نفسیات میں اس نے فضیلت کی وحدت کے ساتھ فضائل کی کثرت کو بھی پیش کیا اور کہا کہ ہر فضیلت کبریٰ کو روح کے اندر ایک خاص مقام حاصل ہے۔ افلاطون پہلا شخص ہے جس نے فضائل کبریٰ چار قرار دئے ہیں جب عقل صحیح طور پر عمل کرے تو اس کا نام دانائی ہے جب جذبہ عقل کے مطابق چلے اور یہ بتائے کہ کس چیز سے ڈرنا چاہئے اور کس سے نہیں ڈرنا چاہئے تو وہ شجاعت کی صفت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب روح کے اندر یہ تنظیم پیدا ہو جائے کہ اس کا کونسا حصہ حکمران ہو اور کونسا محکوم تو اس کو تصرف نفس کہتے ہیں جس سے روح میں داخلی موافقت پیدا ہوتی ہے۔ جب روح کا ہر حصہ اپنا وظیفہ ادا کرے اور اپنی حد سے تجاوز نہ کرے تو اس کا نام عدل ہے۔ افلاطون نے اس خاکے

مطابق مکمل نظام اخلاقیات قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اخلاقی اعمال اور فرائض کی نسبت اس نے جا بجا جو کچھ لکھا ہے وہ اس کی قوم کے اعلیٰ ترین اخلاق کا خاکا ہے بعض اوقات وہ اس سے بڑھ کر قدم اٹھاتا ہے مثلاً اس تعلیم میں کہ دشمن کے ساتھ بھی بدی نہیں کرنی چاہئے لیکن بعض باتوں میں مثلاً شادی کی نسبت اس کا خیال یا با محقوں کی محنت سے اس کی نفرت یا غلامی کو صحیح سمجھنا وہ اپنی قوم سے آگے نہ بڑھ سکا۔

## ۴۸۔ افلاطون کی اخلاقیات

افلاطون کی اخلاقیات کے اندر یہ ایک خالص یونانی انداز ہے کہ سیاسیات کے ساتھ اس کا تہمت قریبی رشتہ ہے لیکن قدیم یونانی تخیل میں اخلاقی فرائض سیاسی فرائض کی طرف وسعت پاتے تھے لیکن اس کے برعکس افلاطون میں سیاسی فرائض کو اخلاقی اصول پر پرکھا جاتا اور ان کے مطابق ڈھالا جاتا ہے۔ اس بات میں وہ سقراط کا ہم عقیدہ ہے کہ انسان اولاً اپنے لئے محنت کرے اور فقط ثانوی حیثیت سے قوم کے لیے اپنے معاصرانہ حالات میں وہ فلسفی کے لئے سیاسیات میں حصہ لینے کی کوئی صورت نہیں دیکھتا۔ نصب العین مملکت میں بھی جو حکیم عملی سیاسیات میں حصہ لیتا ہے وہ قوم کی خاطر بہت بڑا اشارہ کرتا ہے۔ تمدنی زندگی زیادہ تر اسی لئے ضروری ہے کہ دنیا میں فضیلت کو قائم کرنے اور اسے بلند کرنے کا یہی طریقہ ہو سکتا ہے۔ مدنی زندگی کا خاص مقصد نیکی اور رعایا کی فلاح و سعادت ہے۔

اور اس کا خاص کام لوگوں کو نیکی کی تعلیم دینا ہے۔ تہذیب کا آغاز طبیعی ضروریات سے ہوتا ہے لیکن جو جماعت اپنے آپ کو انہیں ضروریات پر محدود رکھے اسے مملکت کہلانے کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ تمام حقیقی فضیلت علم و حکمت پر مشتمل ہے اس لئے صحیح سیاست کے لئے شرط مقدم یہ ہے کہ اس میں حکمت و حکماء کی حکمرانی ہو ایسی حکومت مطلق ہونی چاہئے اور یہ فقط چند افراد کے سپرد ہو سکتی ہے جو اس کے اہل ہوں کہونکہ حکمت اندوزی عوام کا کام نہیں۔ افلاطونی مملکت کا دستور حکومت و خواصیت (Aristocracy) ہے یعنی فلاسفہ کی حکومت جن پر کسی قانون کی پابندی لازمی نہیں۔ حکمرانوں کے لئے ضروری وقت ہٹا کر نے اور مملکت کو خارجی حیلوں سے بچانے کے لئے سپاہیوں کا ایک طبقہ بھی لازمی ہے۔ عام لوگ کا مشترک اور صنایع وغیرہ ایک تیسرا طبقہ ہے جن کو ہر اقسام کے سیاسی کاموں سے بے تعلق ہونا چاہئے اور فقط روپیہ کمانا چاہئے افلاطون کے نزدیک طبقات کی یہ تقسیم، تقسیم کار پر مبنی ہے لیکن اس کا خاص محرک یہ عقیدہ ہے کہ فقط چند لوگ اعلیٰ سیاسی کاموں کے اہل ہوتے ہیں چونکہ وہ ان قابلیتوں کو موروثی بھی تصور کرتا ہے اس لئے یہ تین طبقے یمن ذاتیں بن جاتی ہیں۔ افلاطون ان کو روح کے تین حصوں کے مشابہ قرار دیتا ہے، ان تینوں کا اپنے اپنے وظیفے کو ادا کرنا قوم کی فضیلت ہے۔ تاکہ دو اعلیٰ طبقے اپنا کام خوبی سے انجام دے سکیں ان کو تعلیم و تربیت اور بود و باش کا انتظام مملکت کے سپرد اور مملکت کے اغراض کے ماتحت ہونا چاہئے۔ یہ امرانی فلسفی تیسرے طبقے کی تعلیم و تنظیم حیات پر غور کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ مملکت کو اس بات کا انتظام کرنا چاہئے کہ

اعلیٰ طبقوں میں بہترین والدین سے نہایت موزوں حالات میں بہترین اولاد پیدا ہو۔ پھر ایسی اولاد کی تعلیم و تربیت نہایت اعلیٰ پائے پر مملکت کی جانب سے ہونی چاہئے اس تعلیم میں موسیقی اور ورزش بھی داخل ہونی چاہئے جس میں عورتیں بھی حصہ لیں۔ عورتیں مدنی اور عسکری فرائض میں بھی حصہ لے سکتی ہیں۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ ان لوگوں کو جو مستقبل میں حکمران بننے والے ہیں ریاضیاتی علوم اور منطق کی تعلیم دے۔ عملی زندگی میں کئی سال بسر کرنے کے بعد جب وہ ہر طرح سے قابل ثبات ہوں تو پچاس سال کی عمر میں وہ اس اعلیٰ مرتبہ میں داخل ہوں جس کے افراد یکے بعد دیگرے سلطنت کا انتظام کریں۔ اس درجے میں داخل ہونے کے بعد وہ باقی تمام عمر پوری طرح کاروبار سلطنت میں وقت کر دیں۔ ایسے لوگ ذاتی ملکیت اور اہل و عیال کے بارے میں سبکدوش ہوں کیونکہ یہ اغراض مملکت کی وحدت کے دائمی دشمن ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون ان تجاویز کو نہایت سنجیدگی سے پیش کرتا ہے اور ان کو نہایت مفید اور قابل عمل سمجھتا ہے۔ اپنے مجوزہ دستور حکومت کے علاوہ باقی تمام دستوروں کو وہ غلط اور لغو قرار دیتا ہے۔ اس مجوزہ مملکت کی افقظ اتنی توجہ ناکافی ہوگی کہ یہ سپارٹوی یا فیثاغورثی انتظامات کے نمونوں پر ڈھالی گئی ہے یا ایٹک جمہوریت کی بے اعتدالیوں کے خلاف تجویز کی گئی ہے۔ دراصل اس تمام تحریک کی تہ میں افلاطون کی روح فلسفہ پائی جاتی ہے جسکے مطابق جستی اور انفرادی زندگی ایک فلسفی کے لئے صحیح اخلاق اور تصور کے تحقق کے راستے میں ایک رکاوٹ ہے۔

## ۴۹۔ مذہب اور فن لطیف کی نسبت

### افلاطون کے خیالات

اپنی قوم کے مذہب اور فن لطیف کی نسبت افلاطون کا رویہ اس کے اخلاقی اور سیاسی خیالات سے متفق ہوتا ہے جس زمانے میں شعرا اہل دینیات تھے اور ان کی تصنیفیں منقولات وحی کی طرح شمار ہوتی تھیں اور عبادت میں ناگہک کا بھی ایک اہم حصہ تھا اس زمانے میں مذہب اور فن لطیف کا بہت گہرا ربط تھا افلاطون کا اپنا مذہب فلسفیانہ توحید ہے جس کے اندر خدا اور خیر کا تصور مترادف ہیں اور ربوبیت کے ساتھ یہ عقیدہ وابستہ ہے کہ عالم عقل کی پیداوار ہے اور نیکی اور علم خدا کی عبادت ہے۔ خدا اور دیوتاؤں کی نسبت اس کے عام انداز بیانات بھی اسی انداز کے ہیں۔ ربوبیت اور عدل الہی کی نسبت اس کے خیالات اس کے خاص نظام فلسفہ کے حدود سے باہر نکل جاتے ہیں کیونکہ اس نے خدا کی شخصیت وغیرہ کے مسئلے پر کوئی تنقیدی نظر نہیں ڈالی۔ خاص خدا کے مطلق کے علاوہ وہ تصورات کو بھی سرمدی دیوتا کہتا ہے اور کائنات اور ستاروں کو مرئی دیوتا قرار دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ وہ روایتی دیومالا کے دیوتاؤں کو محض تجمل کی پیداوار سمجھتا ہے اور ان کی طرف جو بد اخلاقیات منسوب کی جاتی ہیں ان کی نسبت بڑے سخت الفاظ استعمال کرتا ہے اور ایسی باتوں کو دیوتاؤں کے لیے

ذلت سمجھتا ہے۔ بائیں ہمہ وہ یونانی مذہب کو مملکت کا مذہب بنانا اور دیوتاؤں کے افسانوں کو تعلیم کی بنیاد قرار دینا چاہتا ہے لیکن اس شہزادے کے ساتھ کہ ان میں سے مضر حصوں کو نکال دیا جائے۔ وہ قومی مذہب کو شوخ گزنی کی بجائے اس کی اصلاح کا طالب ہے۔

مذہب کی طرف فن لطیف کا امتحان بھی وہ اخلاقی اثرات کے لحاظ سے کرتا ہے۔ چونکہ وہ خود ایک فلسفیانہ آرٹسٹ ہے اس لئے وہ ایسے خالص فن لطیف کی داد نہیں دے سکتا جو کسی خاص غرض کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔ سقراط کی طرح وہ جن کو خیر کے ماتحت تصور کرتا ہے اور اس کی خاص ماہیت پر کوئی گہری نظر نہیں ڈالتا وہ فن لطیف کو اشیاء کے جوہر کی شہس بلکہ ان کی حسی نمود کی نقل سمجھتا ہے۔ وہ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ اگرچہ وہ ایک دھندلے سے شوق سے پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نیک و بد اور حق و باطل سب کو بلا امتیاز ہمارے لئے دلتین بنادیتا ہے۔ فن لطیف کے بغض کارنامے مثلاً کامیڈی ایک ایسی چیز ہے کہ اس سے ادنیٰ جذبات کی بہمت افزائی ہوتی ہے اور سیرت کی سادگی اور سچائی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ کسی بلند مقام پر پہنچنے کے لئے فن لطیف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ فلسفے کے ماتحت ہو کر چلے اور اخلاقی تربیت کا ذریعہ بنے۔ اس کا اعلیٰ ترین مقصد یہ ہونا چاہئے کہ وہ نیکی کی عملی اور بدی کی لغویت پر زور دے۔ تمام فن لطیف، خصوصاً شاعری اور موسیقی پر اسی اصول سے نگرانی ہونی چاہئے افلاطون اپنی مجوزہ مملکت سے نہ صرف دیوتاؤں اور مشاہیر کی نسبت قصوں کو خارج کرتا بلکہ تمام ایسی موسیقی کو بھی رد کر دیتا ہے جس میں بہت زیادہ بے اعتدالی اور زناہ پن پایا جائے، اس کے ساتھ ہی نقلی شاعری کو بھی دھتکار دیتا ہے

جس میں ہومر بھی داخل ہے۔ اسی طرح افلاطون کا یہ تعاضا ہے کہ خطابت کی بھی اصلاح کی جائے اور اسے فلسفہ کا معاون بنایا جائے۔ اس فن کی مروجہ حالت پر اس نے سخت لعنت کی ہے۔

## ۵۔ افلاطونی تعلیم کی متاخر صورت کتاب قوانین

افلاطون کی تصانیف ٹیمیس اور کریٹیس میں اس کی جو تعلیم پائی جاتی ہے اس کی زندگی کے آخری حصے میں اس میں خاص تبدیلیاں واقع ہوئیں ان تبدیلیوں کا زمانہ غالباً اس کے پہلی کے آخری سفر سے واپسی کے بعد کا ہے۔ اسطو کا بیان ہے کہ جب وہ افلاطون کے دروس میں شریک ہوتا تھا تو وہ نظورات کا حصہ فطری اشیاء کی مختلف قسموں پر کرتا تھا۔ وہ نظورات کو اعداد سے بھی تعبیر کرتا تھا لیکن نقوری اعداد اور ریاضیاتی اعداد میں فرق کرتا تھا کہ نقوری اعداد یکساں اکائیوں پر مشتمل نہیں اسلئے ان کو جمع نہیں کر سکتے۔ نقوری عددوں سے نقوری مقداریں اخذ ہوتی ہیں اور ریاضیاتی عددوں سے ریاضیاتی مقداریں۔ ریاضیات کا درجہ نظورات اور اشیاء محسوسہ کے مابین ہے۔ علاوہ ازیں اس نے اس پر قناعت نہیں کی کہ نظورات کو مظاہر کی بناء پر قرار دے بلکہ نظورات کے عناصر ترکیبی کی بھی تحقیق کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ وہ دو عناصر پر مشتمل ہیں ایک وحدت اور دوسرا کثرت وحدت کو اس نے اسی سطح پر رکھا جس پر خمر



اور لامحدودیت ہے۔ لامحدودیت بڑی سے بڑی بھی ہے اور چھوٹی سے چھوٹی بھی کیونکہ وہ نہ اوپر کی طرف محدود ہے اور نہ نیچے کی طرف۔ دوسرا عنصر کثرت یا غیر معین شمولیت ہے، کیونکہ اس سے اعداد سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن اس نے اس بات کی تحقیق نہیں کی کہ اس لامحدود عنصر کا اس عنصر سے کیا تعلق ہے جو مادی دنیا کی اساس ہے اس لئے ایسا معلوم ہوا کہ وہ ان دونوں کو ایک ہی سمجھتا تھا جیسا کہ ارسطو نے فرض کیا۔ فیثاغورثوں کی طرح جن سے اس کی یہ تعلیم مشابہت رکھتی ہے، وہ ابتر کو چار عناصر کے علاوہ ایک یا سچواں عنصر سمجھتا تھا۔

افلاطون نے یہ تشلیم جس زمانے میں پیش کی اسی زمانے میں اس نے اپنی کتاب 'اقواہن' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح اس فلسفیانہ مملکت کے قیام کے بغیر بھی جس کو وہ اب نامکن سمجھنے لگا تھا، سیاسی حالات کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ اب اس نے یہ خیال چھوڑ دیا جو اس نے جمہوریہ میں پیش کیا تھا کہ نوع انسان کی اصلاح فقط حکمت کی حکمرانی سے ہو سکتی ہے۔ فلسفی حکمرانوں کی جگہ اب وہ یہ کافی سمجھتا ہے کہ عاقل ترین لوگوں کی ایک مجلس ہو بغیر اس کے کہ اس کے خاص انتظامی فرائض ہوں اور حکمران لوگ مطلق یا قوانین کے حکمانہ علم کی بجائے ریاضیات اور مذہب سے واقف ہوں۔ جس مذہب کی وہ تلقین چاہتا ہے وہ اس کے اصولوں کے مطابق ہے لیکن وہ مذہب کی اس اصلاح یافتہ صورت سے بلند تر نہیں ہے جو اس نے جمہوریہ میں عوام کے لئے فلسفہ کی بجائے تجویز کیا تھا۔ روح کی تربیت اور فقط بلند حکمت نظری کے حوالے نہیں ہو سکتی اب وہ اس کی جگہ عملی بصیرت کی ضرورت سمجھتا ہے اور

شجاعت کو اس کے مقابلے میں بہت ادنیٰ درجہ دیتا ہے  
 اسی طرح ان بعد کی اقصائیف میں انتظام مملکت کے بارے  
 میں وہ شخصی ملکیت کو منسوخ نہیں کرتا بلکہ اس کو قانون  
 کے ذریعے سے فقط محدود کرنا چاہتا ہے کہ اتنی زمین سے  
 زیادہ کسی شخص کی ملکیت نہ ہو۔ اب وہ اہل و عیال  
 کے رکھنے کے بھی خلاف نہیں ہے لیکن چاہتا ہے کہ  
 شادی اور خانگی زندگی پر قانون کی نگرانی ہو۔ تقسیم کے  
 بارے میں وہ ابھی تک لوگوں اور لڑکیوں کے لئے ایک  
 جیسی جمہوری تقسیم کو صحیح سمجھتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ غیر  
 مالک کے ساتھ تعلقات رکھنے کے لئے حدود و ضوابط ہونے  
 چاہئیں۔ تجارت اور زراعت کو وہ ادنیٰ لوگوں اور غلاموں  
 کے حوالے کر دیتا ہے اس لئے اس کے جمہوریہ کے  
 تین طبقوں میں سے فقط دوسرا باقی رہ جاتا ہے دستور  
 حکومت کی نسبت اس کا خیال ہے کہ اس میں شاہی  
 حکومت یا یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ چند افراد کی حکومت  
 (Oligarchy) کو جمہوریت کے ساتھ اس طرح ملا دیا  
 جائے۔ ان دونوں عناصر میں توازن پیدا ہو جائے۔ اس  
 دستور کے ضوابط و قواعد اور دیوانی و تعزیری قوانین کو اس نے  
 بڑی حکمت اور بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ یہ قانون  
 سے پیشتر اس نے ایک توجہی تمہید لکھی ہے تاکہ لوگ  
 اسے سوچ سمجھ کر قبول کریں اور محض سکوراند اطاعت نہ  
 کریں۔

## ۵۔ قدیم اکاڈمی

افلاطون نے جس علمی جماعت کی بنا ڈالی وہ مختلف اساتذہ کے ماتحت بعد میں جاری رہی اور آنے والی نسلیں کے لئے تعلیم و تعلم کی تنظیم کا نمونہ بنی رہی۔ اس کا سب سے پہلا جانشین سپوسیتس تھا جو اس کا بھانجا تھا اسکے بعد ۳۳۹ ق م میں اس کا ہم سبق زینوکرایس (Xenocrates) اکاڈمی کا صدر معلم ہوا۔ افلاطون کے براہ راست شاگردوں میں ارسطو کے علاوہ ہیپراکلاڈیز، اقلیتوس، ہسیئوس اور میندیموس بہت مشہور ہیں۔ جہاں تک ان لوگوں کے خیالات سے ہم کو واقفیت ہے یہ لوگ فیثاغورثیت پر قائم رہے اور اس راستے پر گامزن رہے جو افلاطون کے فلسفے نے آخری دور میں اختیار کیا تھا۔ سپوسیتس نہ صرف تجربے سے حاصل کردہ علم کو افلاطون کی نسبت زیادہ اہم سمجھا تھا بلکہ عام ادراک کے خلاف افلاطون نے جو نظریہ پیش کیا تھا اس کا بھی مخالف تھا اور افلاطونی تصورات کی جگہ ریاضیاتی اعداد کا قائل تھا۔ اس کے نزدیک ان اعداد کا وجود اشیاء سے الگ ہے اعشار کی نسبت اسکی ایک تحریر بالکل فیثاغورثی انداز کی ہے فیثاغورث کی طرح وہ اکائی اور کثرت کو اشیاء کے عام ترین ماخذ قرار دیتا تھا لیکن وہ اکائی کو تکوینی عقل اور خیر مطلق سے الگ خیال کرتا تھا۔ تکوینی عقل اس کے نزدیک روح کائنات تھی جو فیثاغورث کی مرکزی آگ سے متحد معلوم ہوتی ہے اور خیر تنظیم عالم کا نتیجہ ہے۔ پہلے اس نے اکائی اور کثرت سے فقط اعداد کو اخذ کیا روح اور احجام مکانی کے لئے اس نے مماثل اصولوں کو فرما دیا۔ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس نے ریاضیاتی علوم میں زیادہ قریبی اتحاد پیدا کیا فیثاغورثیوں اور خود افلاطون کی طرح اس نے چار عناصر میں ایتھر کا اضافہ کیا اور شاید تناسخ ارواح کی خاطر اس نے یہ بھی

تسلیم کیا کہ روح کے ادنیٰ حصے موت کے بعد بھی اپنی زندگی جاری رکھتے ہیں۔ اپنی اخلاقیات میں اس نے افلاطونی نمونے کی پیروی کی اور فقط اس امر میں اس سے آگے قدم اٹھایا کہ لذت کو شر قرار دیا۔

زینو کراٹیس کی تعلیم فیثاغورثیت سے اس قدر قریب نہ تھی۔ وہ بہت پاک اور شریف سیرت کا شخص تھا لیکن افسردہ مزاج تھا، کثیر التصانیف تھا اور بلاشبہ اکاڈمی کا سب سے بڑا نمائندہ تھا جس کو اس نے سلسلہ ق۔ م تک چلایا۔ اس نے نظام فلسفہ کے تین حصوں منطق طبیعیات اور اخلاقیات کو واضح طور پر الگ الگ کیا۔ بظاہر یہ کام اس سے پہلے کسی اور نے نہیں کیا تھا۔ فیثاغورثی انداز میں وہ اکائی اور دوئی یا جفت اور طاق کو اشیاء کے ماخذ سمجھتا تھا وہ ان کو دیوتاؤں کے ماں باپ بھی کہتا تھا کیونکہ وہ اکائی اور زیوس کو ایک سمجھتا تھا۔ ان کی پہلی اولاد تصورات ہیں جو لازماً ریاضیاتی اعداد بھی ہیں۔ اجمام کو اعداد سے اخذ کرنے کے لئے وہ نہایت باریک اور ناقابل تقسیم خطوط کو فرض کرتا ہے۔ عدد کے ساتھ ذہن اور دوسرے کا اضافہ ہو کر روح کائنات پیدا ہوتی ہے جس کی تعریف نیسمیس کی بنا پر زینو کراٹیس نے یہ کی کہ وہ ایک متحرک بالذات عدد ہے لیکن اس کا یہ خیال نہیں تھا کہ روح کسی زمانے کے اندر پیدا ہوئی ہے۔ اس میں غالباً وہ ارسطو کی تعلیم سے متاثر ہوا ہے۔ کائنات کے مختلف حصوں آسمان اور عناصر وغیرہ میں جو قوتیں کام کرتی ہیں ان کو وہ دیوتا سمجھتا تھا۔ ان کے علاوہ وہ اپنے قومی مذہب اور فیثاغورثی عقائد کے مطابق نیکی اور شریر روحوں کا بھی قائل تھا۔ وہ بھی چار عناصر کے علاوہ نتیجہ کو تسلیم کرتا ہے اور ان کی نسبت اس کا خیال ہے کہ وہ نہایت چھوٹے ذرات سے بل کر بنے ہیں۔ سیوستیس کی طرح وہ بھی اس کا قائل معلوم ہوتا ہے کہ روح کے غیر عقلی حصے اور شاید جانوروں کی روحیں بھی موت کے بعد باقی رہتی ہیں۔ وہ گوشت خواری کو اچھا نہیں سمجھتا تھا کیونکہ

اس سے انسان کی طبیعت میں بہیمیت کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ اس نے اپنے اخلاقیاتی نظریات کو بہت سے رسالتوں میں پیش کیا ان کی نسبت ہمیں جو کچھ معلوم ہے اس سے یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ افلاطون کی اخلاقیات پر قائم رہا۔ وہ کہتا ہے کہ سعادت کا مدار نیکی اور اس کے ذرائع کے حصول پر ہے اس نے علمی اور عقلی بصیرت کا فرق افلاطون کی نسبت زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کیا اور ارسطو کی طرح اس نے فقط علمی بصیرت کو دانائی کے نام سے موسوم کیا۔

اگر ہم فیلیپوس کی نسبت ان جعلی افلاطونی تحریروں سے اندازہ کریں جنہیں اپیتیمیز کہتے ہیں اور جو غالباً فیلیپوس کی تصنیف ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اتنا فلسفی نہیں جتنا کہ ریاضی داں ہے۔ اس کی رائے ہے کہ اعلیٰ ترین علم ریاضیات اور ہیئت سے حاصل ہوتا ہے۔ ان علوم سے واقفیت اور آسمانی دیوتاؤں کے متعلق صحیح معلومات ہر قسم کے تقدس کی ضامن ہے۔ وہ خرافیات کے دیوتاؤں سے انکار کرتے ہیں افلاطون کی پیروی کرتا ہے۔ دیوتاؤں سے راہ و ربط رکھنے میں روحوں کے واسطے سے کام لینا پڑتا ہے۔ وہ ان کو تین اصناف میں تقسیم کرتا ہے۔ انسانی زندگی اور اس دنیا کی چیزوں کو وہ بہت ادنیٰ سمجھتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کی کتاب "قوانین" کے اندر بھدی روح کائنات کو اس نے داخل کیا اس زندگی کی مصیبت سے نجات اور آسمان کی طرف رجعت اسی طرح ہو سکتی ہے کہ انسان ریاضیات اور ہیئت کا علم حاصل کرے اور نیکی کرے۔ مشہور پلوڈوس جو ریاضی داں تھا، افلاطون کی تعلیم سے اور بھی دور ہو گیا اس نے تصورات کو مادے کی طرح اشیاء میں ملا دیا اور لذت کو خیر اعلیٰ قرار دیا۔ ہیراکلیڈس نے ۳۲۹ ق م میں اپنے شہر میں الگ مدرسہ کھولا اس نے فیثاغوری افکار فلسفے سے یہ خیالات اخذ کئے کہ الہی عقل نے کائنات کو نہایت چھوٹے ذرات سے بنایا ہے اور زمین اپنے گرد گھومتی ہے روح کی نسبت اس کا

یہ خیال تھا کہ وہ ایتھری مادے سے بنی ہے۔ جس زود اعتقاد دی سے یہ عالم لیکن غیر نقاد مصنف کرامات اور پیشگوئیوں پر یقین کر لیتا تھا اس سے بھی وہ فیثاغورثی معلوم ہوتا ہے۔ ہسٹیوس کی نسبت ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ ان بعد الطبیعیاتی اور ریاضیاتی تفکرات میں لگا رہتا تھا جن کے کچھ نمونے علاوہ ان کے جن کے حوالے دئے گئے ہیں ارسطو کے ہاں بغیر ناموں کے حوالے کے محفوظ ہیں۔

زینوکر ایس کا جانشین پولیمو ایتھنیائی تھا (سن وفات ۵۰۰ ق۔ م) اس کی شہرت بحیثیت ایک اخلاقیاتی فلسفی کے تھی۔ اس کے اخلاقیاتی اصول جو زینوکر ایس کے اصولوں کے مطابق تھے ایک واحد تقاضے میں مجتمع تھے کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہئے اس کا ممتاز ترین شاگرد کرامٹور تھا جو زینوکر ایس کا بھی شاگرد تھا اس کی وفات پولیمو سے پیشتر واقع ہوئی۔ تیسیس پر سب سے پہلے اسی نے شرح لکھی۔ اس کی اخلاقیاتی تصانیف بھی مشہور تھیں جو قدیم اکاڈمی کی تعلیم کے بالکل مطابق تھیں۔ پولیمو کے بعد کرامٹس ایتھنیائی اکاڈمی کا صدر ہو گیا۔ اس کے بعد اریستیلانس نے اکاڈمی کی تعلیم میں بہت سی اصولی تبدیلیاں کر دیں۔

## ارسطو اور مشائی جماعت

ارسطو ۳۸۴ ق م میں ستاجیرا (Stagira) میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ نکوماکوس انٹاس شاہ مقدونیہ کا طبیب تھا۔ والدین کی وفات کے بعد پرکسینوس نے اس کی تعلیم و تربیت اپنے ذمہ لے لی۔ اٹھارہ برس کی عمر میں وہ ایتھنیا آیا اور افلاطون کے حلقہ تلامذہ میں داخل ہو گیا اور استاد کی وفات تک وہیں رہا۔ یہ امر دیگر صحیح واقعات کے

ساتھ ملا کہ اس بات کی قطعی تردید کرتا ہے کہ بے ادبی اور ناشکر گزاری کی وجہ سے استاد اور شاگرد میں ناچاقی ہو گئی اور افلاطون کی زندگی ہی میں ارسطو اس سے الگ ہو گیا تھا۔ اس کے برعکس یہ فرض کرنا صحیح ہوگا کہ ارسطو نے اٹینیا میں بیس برس کے دوران میں نہ صرف قبل افلاطونی فلسفے کا مطالعہ کیا بلکہ دیگر تاریخی معلومات کی بھی داغ بیل ڈالی۔ ایک طویل سلسلہ تصانیف میں وہ اسلوب اور موضوع دونوں کے لحاظ سے افلاطون سے متفق رہا لیکن اس کے باوجود نظریہ تصورات پر معترض رہا اور قدم عالم کے عقیدے کا بھی اظہار کرتا رہا۔ افلاطون کی وفات کے بعد وہ زیوگراس کے ہمراہ اٹارینیوس چلا گیا جو مائیسیا میں واقع ہے۔ یہاں پر وہ ہرمیاس کے پاس آیا جو اس ریاست کا بادشاہ تھا اور ارسطو کا ہم سبق رہ چکا تھا یہاں پر بعد ازاں اس نے پیتھیا (Pythias) سے شادی کر لی جو ہرمیاس کی بہن یا بھلجی تھی تین سال بعد جب ہرمیاس سے سلطنت چھین گئی تو ارسطو میلین چلا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں سے وہ اٹینیا واپس آیا جہاں اس نے ایتھوگراس کی مخالفت میں خطابت (Rhetoric) کا مدرسہ کھولا۔ ۳۳۲ء میں وہ مقدونیہ کے دربار میں اسکندر کی تسلیم کے لئے بلایا گیا جس کی عمر اس وقت چودہ برس کے قریب تھی۔ ارسطو اس وقت تک وہیں تھا جب کہ اسکندر ایشیائی فتوحات کے لئے نکلا فلسفی استاد کا جو اثر شاگرد پر ہوا اور شاگرد نے استاد کی جو عزت کی اس کو پلوٹارک نے بڑی عمدگی سے بیان کیا ہے۔ ارسطو قلب اور اسکندر کا ممنون ہوا کہ انھوں نے اس کے آبائی شہر کو دوبارہ آباد کر دیا جسے قلب نے تباہ کیا تھا زیادہ سے زیادہ ۳۳۴ء یا ۳۳۵ء ق۔ م میں ارسطو اٹینیا واپس آیا اور اس نے لائیسیم (Lyceum) میں مدرسہ کھولا جو Peripatetic (مشائی) کہلایا کسی مقام کے نام کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ ارسطو درس دیتے ہوئے ہلکتا رہتا تھا وہ خطابت کی بھی تعلیم دیتا تھا اور فلسفے کی بھی مسلسل پیکھروں کے علاوہ

طریق تعلیم میں مکالمہ بھی داخل تھا۔ افلاطونی جماعت کی طرح یہ علمی جماعت بھی ایک دائرہ احباب کی طرح تھی ان کا کھانا پینا بھی یکجا تھا ارسطو کے پاس اپنے ذرائع بھی کافی تھے اور اسے ہر قسم کی شاہی مدد بھی مل سکتی تھی اس لئے اس کے زمانے میں جو تحقیقات بھی ممکن ہو سکتی تھی اس کا سامان اس کے پاس ہی تھا۔ علاوہ ازیں یونانیوں میں وہ پہلا شخص ہے جس نے بڑی تعداد میں کتابیں اکٹھی کیں۔ اس کی تصانیف ان تمام ذرائع تحقیق کی شہادت دیتی ہیں جب اس کا بھانجا کاسٹھنیز ارڈالا گیا تو ارسطو کے تعلقات اسکندر سے پہلے جیسے نہ رہے۔ لیکن یہ شخص بہتان ہے کہ ارسطو نے اسکندر کو زہر دلو کر مارا۔ بادشاہ کی غیر متوقع موت نے ارسطو کی زندگی کو خطرے میں ڈال دیا۔ لائیہ کی جنگ میں سیاسی دشمنی کی وجہ سے اس پر یہ جھوٹ الزام لگایا کہ وہ مذہب کی توہین کرتا ہے وہ فرار ہو کر چالسس چلا گیا جہاں پر وہ بیمار ہو گیا اور وہیں ۳۲۲ ق۔ م میں موسم گرما میں وفات پائی۔ اس سے چند ہی ماہ قبل ڈیماستھنیز نے انتقال کیا تھا۔ اس کے سیاسی اور علمی مخالفین ہمیشہ سے اس کے چال چلن پر بہت برے برے الزامات لگاتے رہے۔ اس کی تصانیف سے وہ نہایت شریف انسان معلوم ہوتا ہے اور اس کے خلاف ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت بھی نہیں۔ اس کے علمی کمال میں کسی کو شک نہیں۔ اس کے معلومات غیر معمولی طور پر وسیع تھے۔ اسلوب تحقیق آزادی رائے بصیرت حقائق اور جامعیت فکر میں اس کا کوئی ہمسر نہیں۔ دور جدید میں لائبنٹز کچھ اسی انداز کا شخص تھا۔

## ۵۳۔ ارسطو کی تصانیف

ارسطو کے نام سے تصانیف کا جو مجموعہ ہم تک پہنچا ہے وہ بلاشبہ



اس ایڈیشن کے مطابق ہے جو اندرونیکیوس نے ۵۰-۶۰ ق۔ م میں شائع کیا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان تصانیف کا زیادہ اور اہم ترین حصہ اصلی ہے اگرچہ بعض بعض کتابوں کی نسبت یہ خیال ہو سکتا ہے کہ بعد میں ان میں کچھ کچھ اضافے اور تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ ان تصانیف کے علاوہ جو ہم تک پہنچی ہیں ہمیں بہت سی گم شدہ تصانیف کا بھی اس طرح علم ہوتا ہے کہ متاخرین نے ان میں سے حوالے دئے ہیں۔ ان دو فہرستوں سے بھی جو ابھی تک محفوظ ہیں معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتابیں ناپید ہو گئی ہیں لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ان میں سے بہت سی چیزیں اس کی اصل تصنیف نہیں تھیں۔ ان دو فہرستوں میں سے جو قدیم تر ہے وہ ہرمیپوس اسکندری سے اخذ کردہ معلوم ہوتی ہے جس کا زمانہ ۱۰۰ ق۔ م کے قریب ہے اس کے مطابق ارسطو کی تصانیف چار سو کے قریب تھیں ارسطو کی بعض اہم کتابیں اس فہرست میں درج نہیں ہیں جس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ فقط ان کتابوں کی فہرست ہے جو اس وقت اسکندریہ کے کتب خانے میں تھیں۔ دوسری فہرست وہ ہے جو ایک نامکمل صورت میں عربی مصنفین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے۔ یہ بطلموس کی ہے جو غالباً پہلی یا دوسری صدی بعد مسیحی کا ایک مشائی ہے۔ اس میں تقریباً ان تمام کتابوں کے نام درج ہیں جو اب ہمارے مجموعے میں ہیں اس کے مطابق ارسطو کی تصانیف کی تعداد ایک ہزار کے قریب ہے۔ ہمارے مجموعے میں جو کتابیں ہیں وہ منسلک ذیل ہیں:-

- (۱) منطق کی کتابیں جو بازنطینی عہد میں یکجا کی گئیں اور اس مجموعے کا نام ( Organon ) رکھا گیا۔ اس کے منسلک ذیل حصے ہیں
- (۱) ( Categories ) قاطیغوریا یا مقولات (۲) ( Analytics ) سلوجزم اور ثبوت اس کے اندر داخل ہیں (۳) ( Topica ) جو برہان پر مشتمل ہے۔
- (۲) تالیخ فطرت کی کتابیں۔ اس میں طبیعیات ہے جس کے آٹھ

حصے ہیں۔ ساتواں حصہ اگرچہ ارسطو کے خاکے سے تیار کیا گیا ہے لیکن بعد والوں کا اضافہ معلوم ہوتا ہے (De Caels) دو حصوں میں ہے اسی 'کون و فساد' دو حصوں میں ہے (Meteorology) موسمیات چار حصوں میں۔ ایک کتاب جانداروں کے طبائع کے حالات میں ہے۔ تین کتابیں روح پر ہیں۔ حیاتیات (Zoology) پر جامع رسالے حیوانات کا حال دس کتابوں میں ہے جن میں سے ایک جعلی ہے۔ تین تصانیف نہایت منظم اور مبسوط ہیں اجزائے حیوانات تدریج حیوانات اور ابتدائے حیوانات۔ یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں کہ ارسطو نباتات پر جو کتاب لکھنا چاہتا تھا وہ اس نے تصنیف کی یا نہیں بہر حال اس موضوع پر جو کتاب ہمارے پاس ہے وہ اصلی نہیں ہے۔ ارسطو نے مسائل (Problems) پر بھی ایک تصنیف کی لیکن ہمارے پاس مسائل کی جو سینتیس کتابیں ہیں ان میں ارسطو کے بیانات بعد کے اضافوں کے ڈھیر میں دب گئے ہیں۔

(۳) مابعد الطبیعیات کی نسبت ہمارے پاس فقط وہی مجموعہ ہے جو (Metaphysics) مابعد الطبیعیات کے نام سے موسوم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعہ ارسطو کی وفات کے بعد ہی مدون ہوا اور اس میں وہ تمام تحریریں یکجا کی گئیں جن کو وہ خود 'فلسفہ اولین' کہتا تھا۔ اندرڈیکوس کے مجموعے میں یہ حصہ طبعیات کے بعد رکھا گیا اس لئے اس کا نام مابعد الطبیعیات ہو گیا۔ اس کا زیادہ حصہ ارسطو کی نامی تصنیف 'فلسفہ اولین' پر مشتمل ہے اس میں جو پانچواں جزو اضافہ کیا گیا وہ دراصل الگ ایک مستقل کتاب تھی دوسرا اور گیارھاواں حصہ جعلی اضافہ ہے۔

(۴) اخلاقیات پر اس کی تصنیف 'اخلاقیات نقوما جس'

(Nicomachean Ethics) ہے جو دس حصوں میں ہے اور

اس کی کتاب (Politic) 'سیاسیات' آٹھ حصوں میں ہے اسکی

ترتیب کہیں کہیں درست معلوم نہیں ہوتی اور جا بجا کھانچے بھی رہ گئے ہیں۔ مصنف کی وفات کی وجہ سے یہ کتاب بھی مابعد الطبیعیات کی طرح نامکمل رہ گئی۔ یوڈیمین اخلاقیات، ارسطو کی اخلاقیات پر یوڈیموس کی نظر ثانی ہے اس میں سے فقط پہلا تیسرا اور چھٹا حصہ محفوظ ہیں (Magna Moralia) کا خاکہ ان دونوں میں سے لیا گیا ہے۔ حسات اور سنیات پر جو چھوٹا رسالہ ہے وہ بعد کے زمانہ انتہا بہت کا ہے Oeconomics (علم الاقتصاد) کا پہلا حصہ جس کو فلوڈیموس تحقیق فرانسس کی جانب منسوب کرتا ہے یقیناً ارسطو کا نہیں ہے اور دوسرا حصہ بہت بعد کا ہے۔

۵ Rhetoric (خطابت) پر تین کتابیں ہیں ان میں سے تیسری ارسطو کی تصنیف معلوم نہیں ہوتی (Poetics) شاعری پر ہے جو موجودہ شکل میں ارسطو کی ایک تصنیف کا جزو ہے جو دیو حصوں میں ہے۔ اسکندر کے نام خطابت ایک موضوع کتاب ہے۔ ان تمام کتابوں کی نسبت جہاں تک کہ وہ اصلی ہیں دو باتیں کہی جاسکتی ہیں یا یہ مصنف کے ذاتی استعمال کے لیے ضبط تحریر میں لائی گئی ہیں جیسا کہ مابعد الطبیعیات کے بارہویں حصے کا حال ہے یا اس نے فقط اپنے شاگردوں کو درس دینے کی خاطر لکھی ہیں وہ ان کی وسیع اشاعت کا ارادہ نہیں رکھتا تھا اور شاید وہ پہلے اس کی اجازت بھی نہیں دیتا تھا (Topica) کے آخر میں اس نے اپنے شاگردوں کو مخاطب کر کے جو کچھ کہا ہے، نیز متعدد دیگر واقعات سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ مصنف کا دست نیکیل ان پر نہیں لگا علاوہ ازیں بعض کتابوں میں جن کا وقتی تقدم ثابت ہے، ہمیں اس کے بعد کی تصنیفوں کے حوالے ملتے ہیں جو ان کتابوں کی تصنیف کے بہت بعد میں لیکن ان کی اشاعت سے پہلے اضافہ کئے گئے ہیں۔

ارسطو کی تدریسی تصانیف سے ہمیں ان کتابوں کو الگ کرنا چاہئے جن کو وہ خود شائع کردہ تصانیف کہتا ہے لیکن ان کتابوں میں جواب ملتی ہیں ان کا کوئی واضح حوالہ نہیں ملتا اس قسم کی تمام

تصانیف اس زمانے سے پہلے کی معلوم ہوتی ہیں جب کہ آخری دفعہ اس نے اثنینیا میں سکونت اختیار کی ہے ان میں سے کچھ مکالمے کی صورت میں تھیں۔ سسرو اور بعض دوسرے لوگوں نے ثروت افکار اور دلائل و بیانی کے لئے ارسطو کی جو تعریف کی ہے اور اس کی تقریر کو جوئے زرین سے تشبیہ دی ہے وہ انھیں مکالموں کی بنا پر ہے لیکن ان میں بھی آغاز ہی میں بہت سی غیر اصلی چیزیں داخل ہو گئی تھیں مکالمات میں ایک مکالمہ یوڈیمس کے نام سے تھا جو اسلوب اور موضوع کے لحاظ سے افلاطون کے خنڈو کی نقل تھی اور یہ غالباً سرفلسفہ ق م میں تصنیف ہوا اس کے علاوہ تین کتابیں فلسفے پر تھیں جن میں نظریہ تصورات پر تنقید آغاز کی گئی تھی اور چار کتابیں عدل پر۔

اندر و نیکولس سے بھی پہلے ارسیموں نے ارسطو کے جو خطوط آٹھ جلدوں میں اکٹھے کئے ان کی نسبت یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ان میں سے کتنے اصلی ہیں اور کتنے موضوع۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض چھوٹی نظمیں اور تحریروں کے مختلف ٹکڑے اصلی ہیں۔ چونکہ ارسطو کی تمام یا تقریباً تمام درسی تصانیف اس کی عمر کے آخری بارہ سالوں میں مرتب کی ہوئی معلوم ہوتی ہیں اور ان کے اندر اس کا نظام علوم پختہ ترین صورت میں ملتا ہے اور مضامین اور مصطلحات کے لحاظ سے ان کے اندر کوئی اہم اختلاف نہیں ہے اس لئے ان کتابوں کی تصنیف میں تقدم اور تاخر کا سوال عملاً زیادہ اہم نہیں رہتا۔ تاہم اغلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ (Topical Categories) اور (Analytics) قدیم ترین ہیں اور (Physics) اس کے بعد کی ہے اس سے مؤخر وہ رسالے ہیں جو روح اور حیوانات پر ہیں (Ethics) اخلاقیات ان کے بعد ہیں۔ اخلاقیات کے بعد اس نے سیاسیات اور مابعد الطبیعیات تصنیف کیں۔ شاعر بنی اور خطابت کو اگرچہ اس نے ان کے بھی بعد شروع کیا لیکن ان کو مکمل کر دیا۔ سسرو اور پلوٹارک

نے جو یہ قصہ بیان کیا ہے وہ ممکن ہے کہ صحیح ہو کہ تھیوفراستس کی وفات کے بعد اس کی اور ارسطو کی تصانیف مقام نیکیوس میں پہنچائی گئیں اور وہاں ایک تہ خانے میں چھپا دی گئیں اور بعد ازاں سلا کے زمانے میں ایپلیکون نے ان کو دریافت کیا اور سلا ان کو روم لے گیا اور مارک انیو اور اندرونیکیوس نے ان کو دوبارہ شائع کیا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہوگا کہ مشائین تھیوفراستس کے بعد ارسطو کی فقط حینہ کتابوں سے واقف تھے کیونکہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تھیوفراستس اور اندرونیکیوس کے مابین جو زمانہ ہے اس میں چند غیر اہم مستثنیات کو چھوڑ کر ارسطو کی تمام کتابیں استعمال ہوتی تھیں۔

## ۵۴ ارسطو کا فلسفہ

### تمہید

ارسطو اپنے تئیں افلاطون کے اسکول کا ایک رکن سمجھتا تھا اور اگرچہ وہ اپنے استاد کی تعلیم سے جا بجا اختلاف رکھتا تھا اور خاص کر نظریہ تصورات جسے مرکزی مسئلے میں اس پر معترض تھا لیکن بحیثیت مجموعی ان دونوں کے فلسفے میں اختلاف کی نسبت اتفاق زیادہ پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے افلاطون کی نسبت بہت زیادہ فلسفے کو حکمت (سائنس) پر محدود کر دیا اور اخلاقی فضیلت کو اس سے متمیز کیا لیکن ساتھ ہی تجربی علم کو فلسفے کے لئے زیادہ اہمیت دی۔ اس کے باوجود ان دونوں میں بڑی مماثلت یہ ہے کہ ارسطو بھی افلاطون کی طرح فلسفے کی خاص غائت یہ قرار دیتا ہے کہ اشیاء کے

جو اہر اور غیر متغیر وجود کا علم حاصل کرے جس میں کلیت اور لزوم پایا جائے۔ افلاطون کی طرح وہ بھی یہی کہتا ہے کہ اشیاء کا اصل جو ہر ان صورت پر مشتمل ہے جو ہمارے تصورات کا موضوع ہیں لہذا اس کا فلسفہ بھی سقراط اور افلاطون کے فلسفے کی طرح علم تصورات ہے۔ ہر فرد کی توجیہ اس کل سے ہوتی ہے جس کے ماتحت اس کا وجود ہے ارسطو نے اس عمل کو استقرا اور منطقی استدلال دونوں میں معراج کمال کو پہنچا دیا۔ اس شاعرانہ اور خرافیانہ آرائش بیان کو الگ کر کے جس کے اندر وہ اپنی سبب کی تحریروں میں افلاطون کی تقلید کرتا ہے وہ علمی روش کی سختی سے پابندی کرتا ہے وہ اپنی تحریر میں افلاطون کے فن لطیف کا تو مقابلہ نہیں کر سکتا لیکن اس کا بیان افلاطون سے بہت زیادہ قل و دل ہوتا ہے اور جلدی دلنشین ہو جاتا ہے علاوہ ازیں اس کو فلسفیانہ مضامین وضع کرنے میں یدِ طولیٰ حاصل ہے۔ مگر وہ افلاطون کی طرح صورت کو اشیا سے الگ مستقل بالذات وجود خیال نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک صورت انفرادی اشیا کا بالنی جو ہر ہیں جو ان کے اندر ہو کر ہی موجود ہو سکتا ہے۔ اپنے فلسفہ تصورات کے ساتھ ساتھ وہ تجربے اور مشاہدے سے حاصل کردہ علم پر اس قدر زور دیتا ہے کہ اس بارے میں اس کے پیشرووں میں فقط دیمقراطیس اس سے کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ وہ فقط عالم ہی نہیں بلکہ اعلیٰ درجے کا مشاہدے کرنے والا اور نہایت وسیع پیمانے پر فطرت کا علم رکھنے والا ہے۔ اس نے اپنے سے پہلے فلاسفہ کا گہرا مطالعہ کیا اور ہر قسم کی تحقیقات کی لیکن زمانہ حال کی علمی تحقیق کے معیار پر اس کو پرکھنا نا انصافی ہوگی۔

فلسفیانہ نظام کی جس قسم کی تقسیم ارسطو کے بیانات سے اخذ کر سکتے ہیں اس کا اطلاق اس کی اپنی تقصیف پر بمشکل ہو سکتا ہے۔ وہ علوم کی تقسیم نظری، عملی اور تخلیقی میں کرتا ہے۔ طبیعیات ریاضیات

فلسفہ اولین، یا مابعد الطبیعیات جسے وہ دینیات بھی کہتا ہے نظری علوم ہیں عمل فلسفے کے تحت میں اخلاقیات اور سیاسیات ہیں وہ ان سب کو ملا کر بھی سیاسیات کہتا ہے۔ ہمارے اعراض کے لئے یہ زیادہ مفید ہوگا کہ ہم ارسطو کے نظام کو چار حصوں میں تقسیم کریں منطق، مابعد الطبیعیات، طبیعیات اور اخلاقیات، اور جو کچھ باقی ہو وہ انھیں میں سے کسی نہ کسی پر بطور اضافہ شریک کر دیں۔

## ۵۵۔ ارسطاطالیسی منطق

ارسطو نے سقراط اور افلاطون کی قائم کردہ بنا پر علم منطق کی تعمیر کھڑی کی۔ وہ اسے (Analytic) کہتا ہے اور اسے فن تحقیق کی تہید اور حکمی اسلوبیات (Methodology) قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک محدود معنوں میں حکمت اس پر مشتمل ہے کہ جڑی کو کلی سے اور معلول کو اس کے علل سے اخذ کیا جائے۔ لیکن انسان کی زندگی میں علم کا حصول معکوس سمت سے شروع ہوتا ہے روح اپنی فطرت حاکمہ میں تمام علم کا امکان رکھتی ہے اور اس حد تک بالقوی تمام علم اس کے اندر ہے لیکن حقیقت میں اس کو علم بتدریج حاصل ہوتا ہے۔ یقینی علم ہمیں آغاز میں نہیں مل سکتا ہمیں انفرادی مشاہدات سے نکلی تجربات کی تجربہ کرنی پڑتی ہے اور قدم بقدم حافظے کی مدد سے ادراک سے تجربے اور تجربے سے علم کی جانب بڑھنا پڑتا ہے۔ چونکہ ارسطو علم کے لئے تجربے کو ایسا اہم سمجھتا ہے اسی لئے وہ جیسا ادراک کی صداقت کی حمایت کرتا ہے اس کی رائے یہ ہے کہ حواس ہمیں کبھی دھوکا نہیں دیتے تمام غلطی ان کی شہادت کی غلط تاول سے پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو کی منطق ثبوت کے ساتھ ساتھ استقراء سے بھی بحث کرتی ہے۔

لیکن ان دونوں سے پیشتر وہ قیاس استخراجی سے بحث کرتا ہے (سلوجزم) جو ان دونوں میں مشترک ہے۔ تصورات اور تصدیقات کی بحث وہ نقطہ سلوجزم کے سلسلے میں کرتا ہے

سلوجزم کی اس نئی یہ تعریف کی ہے کہ "یہ ایک بیان ہے جس میں بعض مقدمات کی بنیاد پر ایک نیا مقدمہ بطور نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ تصدیق یا اثباتی دعویٰ ہوتا ہے یا سلبی اور وہ دو تصورات پر مشتمل ہوتی ہے۔ جن میں سے ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول۔ ارسطو تصورات کی تعریف اور ان کی ماہیت پر مابعد الطبیعیاتی تحقیقات کے سلسلے میں تفصیلی بحث کرتا ہے۔ تصدیق یا تصدیق میں، نقطہ اطلاقی تصدیقات اس کے مد نظر ہیں جن کی تقسیم وہ کیفیت کے لحاظ سے مثبت اور منفی میں اور کسیت کے لحاظ سے کلی جزئی اور غیر معین میں کرتا ہے تیسری تقسیم اس کے ہاں وجود، وجود واجب اور وجود ممکن میں ہے تنخلف دو طرح کا ہوتا ہے ایک تناقض اور ایک تضاد۔ وہ کہتا ہے کہ قضایا کو سادہ طور پر الٹ بھی سکتے ہیں اور ان کی کسیت میں بھی حسب ضرورت تغیر ہو سکتا ہے۔ صحیح اور غلط کا مدار تصورات کی ترکیب اور اجتماع پر ہوتا ہے اس کی منطق کا یہ حصہ زیادہ تر سلوجزم پر مشتمل ہے۔ ارسطو سب سے پہلا شخص ہے جس نے یہ دریافت کیا کہ سلوجزم ہی وہ اساسی سانچہ ہے جس کے اندر ہر قسم کا فکر ڈھلتا ہے۔ اس نے سلوجزم کی تین شکلوں پر جامع اور مانع بحث کی ہے جن میں سے دوسری اور تیسری کی صحت پہلی کے حوالے سے قائم ہوتی ہے اس کے اندر وہ شرطی اور انحصاری قیاسات پر بحث نہیں کرتا۔

ثبوت قیاسات کی ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ تمام قسم کے ثبوت کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ موجبہ کو وجہ سے اخذ کرے اسی کو علم کہتے ہیں۔ ثبوت کے لئے جو مقدمات ہوں ان میں لزوم اور کلیت پائی جانی چاہئے ایک مکمل ثبوت یا مکمل علم اس وقت حاصل



ہوتا ہے جب کہ مختلف واسطوں سے نتیجے کو اعلیٰ ترین مقدمات یا مسلمات سے اخذ کیا جائے۔ اگر مقدمات خود مشتق ہوں یا نتیجے اور مسلمات کے درمیان لامتناہی واسطوں کا سلسلہ ہو تو ایسا ثبوت حاصل نہیں ہو سکتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر بالواسطہ علم کے لئے بلاواسطہ علم مقدم ہے جو دو قسم کا ہوتا ہے۔ عام ترین اصول جن کی بنا پر استدلال کیا جاتا ہے اور وہ امور واقعہ جن پر ان اصول کا اطلاق ہوتا ہے یہ دونوں ہم کو بغیر ثبوت معلوم ہونے چاہئیں۔ واقعات ہم کو براہ راست اور اک سے حاصل ہوتے ہیں اور عقل کو وجدانی طور پر براہ راست عام ترین اصولوں کا علم ہے۔ ارسطو نے اس پر بحث نہیں کی کہ آیا یہ اصول محض صوری ہوتے ہیں یا خاص تعبیر و تفسیر کا تصور بھی جیسا کہ خدا کا تصور ہے اس طرح حضوری طور پر عقل میں موجود ہے وہ قانون اجتماع نقیضین کو فکر کا سب سے اعلیٰ اور سب سے زیادہ یقینی اصول قرار دیتا ہے۔ اس اصول کے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی استحکام کے لئے وہ مختلف اصولوں کو پیش کرتا ہے جو سب کے سب اسی پر مبنی ہیں تاکہ یہ عقائد بھی علمی تائیس سے محروم نہ رہیں وہ ان کے قیام کے لئے ثبوت کی جگہ استقرا کو دخل کرتا ہے۔ استقرا ایک عام تعریف کو اس بنا پر صحیح سمجھتا ہے کہ وہ ان تمام افراد یا انفرادی حالات کی نسبت جو اس کے تحت میں آتے ہیں صحیح ہوتی ہے لیکن چونکہ تمام انفرادی حالات کا کامل مشاہدہ ممکن نہیں ہو سکتا اس لئے ارسطو عمل استقرا کے اختصار پر غور کرتا ہے۔ سقراط کی طرح وہ استقرا کی بنیاد ان بیانات پر قائم کرتا ہے جو ان کثیر تعداد میں ان لوگوں سے سرزد ہوئے ہوں جو ان کے اہل ہیں اور جو اصل واقعات و مشاہدات کو پیش کرتے ہیں۔ وہ ان اقوال کا منطقی مقابلہ اور امتحان کرتا ہے اور صحیح تعریفات پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر تحقیق میں اس عمل کا

اطلاق وہ نہایت قابلیت اور دانائی سے کرتا ہے اگرچہ اس کے مشاہدات اور بیانات میں اس قسم کی صحت اور تکمیل اور تنقید نہیں پائی جاتی جو زمانہ حال کے معیار کے مطابق ہو لیکن اس کے زمانے میں جو مواد دیا ہو سکتا تھا اور اس کی حیثیت کے انسان سے جو توقع جائز طور پر ہو سکتی ہے اس کے اندر اس نے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

تصورات کے تعین یا ان کی تعریف کا مدار کچھ ثبوت پر ہے اور کچھ براہ راست علم پر جس کے لئے ضروری ہے کہ اس کو انتقرا سے تقویت حاصل ہو۔ اگر ہمارے تمام تصورات میں کلیت اور عمومیت پائی جاتی ہے جو ہمیشہ ایک خاص صنف کی اشیاء کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے تو محدود معنوں میں وہ تصور جس کی تعریف کی جاتی ہے اشیاء کے جوہر کو ظاہر کرتا ہے جو ان کے مادے سے قطع نظر کر کے ان کی صورت کی تعبیر ہے۔ اگر اس قسم کا تصور اس مشترک عنصر کو ظاہر کرے جو مختلف انواع کی چیزوں میں بالاشتراك پایا جاتا ہے تو وہ تصور جنسی کہلاتا ہے۔ جب جنس کے ساتھ نوعی فرق کو بھی شامل کر لیا جائے تو اس سے نوع حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اجناس پر مزید امتیازی علامات کو اضافہ کرتے ہوئے جب ہم اس عمل کو یہاں تک پہنچا دیں کہ اب مزید انواع میں تقسیم ناممکن ہو اور فقط افراد میں تقسیم ہو سکے تو سمجھ لینا چاہئے کہ ہم آخری نوعی تصور پر پہنچ گئے ہیں۔ ایک تصور کی تعریف میں ایسے صفات ہونے چاہئیں جن کی وجہ سے مکمل اور صحیح طور پر نوع کو جنس سے اخذ کر سکیں اور عام سے خاص کی جانب ایک تدریجی سلسلہ قائم ہو سکے۔ تصورات کی تقسیم میں جامع اور مانع منطقی تعریف نہایت ضروری ہے جو کچھ جنسی تصور میں پایا جاتا ہے وہ تمام جنس میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے اور جو کچھ نوعی تصور میں پایا جاتا ہے وہ تمام نوع میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے جب ایک ہی جنس کے اندر دو چیزیں ایک دوسری

سے بعید ترین ہوں تو وہ متضاد کہلاتی ہیں لیکن جب ایک تصور دوسرے کی مطلق نفی ہو تو انہیں متناقض کہتے ہیں جیسے الف اور غیر الف۔ ہر قسم کے تصورات اور ہر قسم کی اشیاء کی نسبت جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ دس باتوں میں سے ایک نہ ایک کے تحت میں ضرور آتا ہے۔ ان کو (Categories) قاطیغوریہ یا مقولات عشرہ کہتے ہیں لیکن کوئی ایسا تصور نہیں جس کے تحت میں یہ دس کے دس مقولات آجائیں جو ہر کیفیت، کیفیت، اضافت، این مٹی، مقام، قبضہ، فعلیت اور انفعال، ارسطو اس تنظیم کو کامل سمجھتا ہے لیکن کسی معین اصول کو اس کا مآخذ قرار نہیں دے سکتا۔ ان تمام مقولات کی قدر و قیمت اس کے ہاں یکساں معلوم نہیں ہوتی۔ پہلے چار مقولات اہم ترین ہیں ان میں سے جو ہر سب سے زیادہ اساسی ہے اور اس کی نسبت سے باقی تمام مشتق اور ثانوی ہیں۔ فلسفہ اولین یا مابعد الطبیعیات کا خاص موضوع یہی مقولات ہیں۔

## ۵۶۔ ارسطاطالیسی مابعد الطبیعیات

اس علم کا موضوع اشیاء کے مبداء اول کی تحقیق ہے یعنی وجود مطلق یا اس جوہر کی جو سرمدی غیر مادی اور غیر متحرک ہے جو عالم میں تمام حرکت اور صورت کی علت ہے اس لئے یہ تمام علوم سے زیادہ جامع اور زیادہ قیمتی ہے۔ اس کے تحت میں تین سوالات آتے ہیں فرد کا تعلق کل سے صورت کا تعلق مادے سے اور متحرک کا تعلق متحرک سے۔ (۱) جز اور کل۔ (۲) افلاطون فقط تصورات کو یعنی کلی کو اصل حقیقت قرار دیتا تھا۔ یہی حقیقت ہمارے تصورات کا موضوع ہوتی ہے لیکن جب افلاطون تصورات کو ایسے مستقل بالذات جو اہر کہتا ہے جو

انفرادی اشیاء سے الگ وجود رکھتے ہیں تو ارسطو اس سے اتفاق نہیں کرتا۔ وہ نظریہ تصورات اور اس کے ساتھ وابستہ مفردات پر بڑی دقیق بحث کرتا ہے اور اس کو فنا کر دیتا ہے لیکن اس کے اندر وہ کسی قدر غلط بیانی اور نا انصافی بھی برتتا ہے۔ اس تنقید میں نہایت فیصلہ کن اعتراضات یہ ہیں کہ کئی کوئی جوہر نہیں ہے جو ہر ان اشیاء سے خارج نہیں ہو سکتا جن کا کہ وہ جوہر ہے اور تصورات کے اندر وہ قوت محرکہ نہیں پائی جاتی جس کے بغیر وہ مظاہر کی علت نہیں بن سکتے۔ وہ خود فقط فرد کو حقیقی وجود یعنی جوہر سمجھتا ہے۔ اگر جوہر کا اطلاق فقط اس چیز پر ہو سکتا ہے جو کسی دوسری چیز کا محمول نہ بن سکے اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ بطور عرض وابستہ ہو سکے تو فقط انفرادی فطرت ہی جوہر کہلا سکتی ہے۔ تمام کلی اور جنسی تصورات جو اہر کے محض مشترک صفات کو بیان کرتے ہیں۔ ان تصورات کو محض مجازی اور ثانوی طور پر جوہر کہہ سکتے ہیں، اشیاء کے باہر ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر صورت کی نسبت یہ کہیں کہ وہ اس شے کے مقابلے میں جو صورت اور مادہ کا مرکب ہے اعلیٰ تر حقیقت رکھتی ہے اور فقط کلیات ہی معروض علم بن سکتے ہیں تو یہاں ایک تناقض پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر ارسطو کے تمام نظام میں پایا جاتا ہے۔

افلاطونی تصورات کے الگ اور مستقل بالذات وجود رکھنے کے خلاف بڑے زور سے احتجاج کرنے کے باوجود ارسطو اس تعلیم کے اساس انکار کو ترک کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ اس نے صورت اور مادہ کی جو تعریف کی ہے وہ حقیقت میں افلاطونی تعلیم کو ہی زیادہ قابل فہم اور قابل قبول بنانے کی ایک کوشش ہے۔ افلاطون کا ہمزباں ہو کر وہ کہتا ہے کہ علم کا معروض فقط واجب اور غیر متغیر وجود ہو سکتا ہے جو کچھ حواس سے مدرك ہو تب ہی وہ عارضی اور تغیری رہے اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں۔ لیکن جو کچھ حواس سے ماورئی ہونے کے باوجود ہمارے

فکر کا معروف بننا ہے وہ تصورات کی طرح غیر متغیر ہے ارسطو کے لئے اس سے بھی زیادہ اہم یہ مفروضہ ہے کہ ہر تغیر کے لئے کسی غیر متغیر وجود کا ہونا لازمی ہے اور حادث کے لئے کسی ایسے محل کی ضرورت ہے جو خود حادث نہ ہو۔ یہ وجود دو طرح کا ہو سکتا ہے ایک تو وہ محل جس پر تغیرات عارض ہوتے ہیں اور جو مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اور دوسرے وہ صفات جو اس محل پر عارض ہو کر تغیرات پیدا کرتے ہیں ارسطو محل اعراض کو مادہ کہتا ہے اور صفات کو صورت (Idea) یہی لفظ افلاطونی تصورات کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ کوئی چیز اس وقت بنتی ہے جب کہ مادہ صورت اختیار کرتا ہے اس لئے ہر شے کی حقیقت اس کی صورت ہے لیکن مادہ بحیثیت خود وہ نہیں ہے جو صورت پذیر شے میں دکھائی دیتا ہے بلکہ وہ ہے جس میں صورت پذیریری کی محض استعداد تھی اس لئے محض امکان کی بناء پر اسے ممکن کہہ سکتے ہیں۔ اگر ہم بے صورت مادے کا تصور کر سکیں تو وہ اصل مادہ ہوگا۔ چونکہ اس کی تعریف و تحدید نہیں ہو سکتی اس لئے وہ کیفاً غیر محدود ہے اور ہر قسم کے محدود مادے کا مشترک محل ہے۔ چونکہ وہ فقط امکان کا نام ہے اس لئے اس کا کوئی الگ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس صورت کسی ایک صورت اعم کے محض تعینات نہیں ہر صورت ازلی اور ابدی ہے لیکن افلاطون کے تصورات کی طرح اشیاء سے خارج نہیں اور چونکہ عالم قدیم ہے اس لئے کوئی صورت کبھی اشیاء سے پیشتر اور ان سے خارج ہتیک نہیں تھی۔ کسی شے کی صورت محض اس کا تصور یا جوہر ہی نہیں بلکہ اس کا مقصد اور اس کے تحقق کی قوت بھی ہے۔ اگرچہ عام طور پر کسی شے کی نسبت یہ مختلف اضافات مختلف موضوعات سے منسوب کئے جاتے ہیں اور ارسطو اکثر چار مختلف قسم کی علتیں بیان کرتا ہے 'مادی' 'صور' 'فعلی' اور 'غائی' لیکن مؤخر الذکر تینوں کی اصلیت ایک ہی ہے اور خاص حالات میں یہ تینوں ایک ہی میں ضم ہو جاتی ہیں

مثلاً روح اور بدن یا خدا اور عالم کے تعلق میں حقیقی فرق صوری اور مادی علت میں ہے اور یہ فرق پرشے میں پایا جاتا ہے جہاں ایک شے کی دوسری شے سے یہ نسبت ہو کہ ایک زیادہ کامل زیادہ معین اور عنصرِ عامل ہے تو مؤخر الذکر صورت یا حقیقت ہے اور دوسری اس کا مادہ یا وجود بالذاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفے میں مادہ ایسے معنی اختیار کر لیتا ہے کہ اس کا وجود محض امکان سے بہت زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ تمام نظری جبر اور ہر قسم کے حوادث جو انسان اور فطرت کے تحقیقی مقاصد میں مانع ہوتے ہیں ان کی علت مادہ ہے۔ فطرت کے تمام نقائص فلکی اور ارضی، نز اور مادہ کا اختلاف اسی کے باعث سے ہے۔ مادے کی مزاحمت کی وجہ سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی نہایت سست رفتاری سے ہوتی ہے۔ ادنیٰ ترین نوعی تصورات کا افراد میں منتشر اور متعدد ہو جانا بھی مادے ہی کی بدولت ہے ظاہر ہے کہ اس طرح سے مادہ بھی صورت کی طرح ایک اصل ثانوی بن جاتا ہے جو اپنے اندر ایک ذاتی قوت رکھتا ہے۔ ارسطو کے فلسفے میں توجیہ مظاہر کے لئے صورت و مادہ کا نظریہ اور حیثیتوں سے خواہ کتنا ہی مفید ثابت ہوا ہو لیکن اس سے بہت ابہام اور اشکال پیدا ہو گیا ہے کہ وہ کبھی صورت کو حقیقی وجود کہتا ہے اور کبھی فرد کو۔

صورت اور مادہ کے باہمی تعلق سے تمام حرکت یا بالفاظ دیگر وہ تمام تغیر پیدا ہوتا ہے جو عالم مظاہر میں پایا جاتا ہے۔ حرکت دراصل امکان کے حقیقت پذیر ہونے کا نام ہے اس تحقق کی محرک وہی چیز ہوتی ہے جو پہلے ہی سے وہ ہے جو شے متحرک ہونا چاہتی ہے اس لئے ہر حرکت کے لئے دو چیزیں مقدم ہیں ایک عنصرِ محرک اور ایک عنصرِ متحرک۔ اگر وجود مطلق متحرک بالذات بھی ہے تو یہ دو عناصر اس میں الگ الگ ہوں گے جیسے کہ انسانوں میں روح اور بدن ہے۔ حرکت دینے والا عنصر ہی حقیقی ہے اور وہی صورت ہے جس عنصر کو حرکت

دی جاتی ہے اس کا وجود بالقولے یا مادی ہے۔ صورت کے جذب کی وجہ سے مادہ حقیقت یا  
 تعین کی طرف حرکت کرتا ہے۔ مادے کی فطرت میں خیر اور خد کی طرف ایک میلان یا خواہش  
 پائی جاتی ہے صورت اور مادہ کے اتصال کے ساتھ ہی حرکت کا پیدا ہونا لازمی ہے نہ صرف  
 صورت اور مادہ بلکہ ان دونوں کا کل بھی جن سے حرکت پیدا ہوتی ہے قدیم ہے اسی طرح زمانہ اور  
 عالم دونوں حرکت کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے اسلئے ان کا بھی نہ آغاز ہے اور نہ انجام۔ اس ازلی  
 حرکت کی علت دلی فقط ایسا وجہ ہو سکتا جو خود حرکت نہ کرے۔ بہر حال کیلئے ایک محرک کی ضرورت  
 ہے اگر علت اولیٰ خود بھی متحرک ہو تو اسکو بھی حرکت دینے والی کوئی دوسری چیز ہونی چاہئے جسکے معنی  
 یہ ہونگے کہ وہ علت اولیٰ نہیں ہم کو لازماً ایک ایسے محرک پر پہنچنا پڑیگا جو خود حرکت نہ کرے۔ اگر  
 محرک اول خود بے حرکت ہو تو وہ صورت بے مادہ یا خالص واقعیت ہوگی کیونکہ جہاں  
 کہیں مادہ ہے وہاں تغیر اور حرکت کا ہونا اور اشیاء کا بالقولے سے بالفعل وجود میں آنا  
 لازمی ہے فقط غیر مادی وجود غیر تغیر اور غیر متحرک ہو سکتا ہے۔ چونکہ صورت وجود کامل ہے اور  
 مادہ وجود ناقص، اس لئے جو علت محرک اول ہے وہ لازماً کامل مطلق ہوگی یعنی اس میں  
 سلسلہ وجود کا مہتمی ہوگا۔ چونکہ تمام عالم یکساں اور منظم ہے اور ایک واحد مقصد کے ماتحت  
 چلتا ہے اور کردہ عالم کی حرکت یکساں اور مسلسل ہے اس لئے محرک اول بھی ضرور  
 واحد ہوگا۔ لیکن فکر یا روح کے سوا خالص غیر مادی وجود اور کسی چیز کا نہیں لہذا تمام  
 حرکت کی انتہائی علت خدا ہے جو ایک خالص اور کامل روح اور لائقنا ہی قوت رکھنے  
 والی ہوتی ہے۔ اس روح کامل کی فعلیت فقط فکر پر مشتمل ہو سکتی ہے کیونکہ دیگر ہر قسم کی  
 فعلیت کا معروض اس سے خارج میں ہوتا ہے۔ ایک کامل ہستی کے اندر کوئی ایسی فعلیت  
 نہیں ہو سکتی جس میں وہ اپنے سے ماسوا کی محتاج ہو۔ فکر الہی محض بالقولے نہیں ہو سکتا وہ  
 ایک مسلسل تفکر بالفعل ہے۔ وہ آپ ہی اپنا معروض ہے۔ فکر کی قیمت مفکور کی قیمت  
 کی نسبت سے ہوتی ہے۔ سب سے زیادہ قیمتی اور کامل مفکور خود خدا ہی کی ذات ہو سکتی  
 ہے خدا کے فکر کو ہم فکر فکر کہہ سکتے ہیں۔ روح عالم کا عمل عالم پر اس طرح نہیں ہوتا کہ  
 وہ اپنے فکر یا ارادے کو اپنے سے خارج میں کسی چیز پر لگائے۔ اس کا عمل محض اس کے  
 وجود سے ہوتا ہے۔ چونکہ یہ وجود کامل خیر برتر بھی ہے اس لئے وہ تمام اشیاء کا آخری  
 مطلوب بھی ہے۔ ہر چیز اسی کی طرف جانے کی کوشش کر رہی ہے عالم کے اندر تمام

نظم و ربط اور زندگی اسی سے ہے۔ ارسطو کے اس تصور کے تحت خدا اس طرح صاحب ارادہ نہیں کہ وہ اپنا ارادہ عالم پر لگاتا ہو، نہ اس کے اندر کوئی تخلیقی فعلیت ہے اور نہ وہ عالم کے کاروبار میں مداخلت کرتا ہے۔

## ۷۔ ارسطو کی طبیعیات

”فلسفہ اولیں“ غیر متحرک اور غیر مادی وجود سے بحث کرتا ہے لیکن طبیعیات کا موضوع متحرک اور مادی وجود ہے یعنی وہ وجود جس کی حرکت کا ماخذ خود اس کے اندر ہے جن چیزوں میں حرکت اور سکون ہے فطرت ان کی حرکت اور سکون کا ماخذ ہے لیکن ارسطو اس مسئلے کو واضح نہیں کر سکا کہ حرکت فطرت کا خدا کے ساتھ کس قسم کا تعلق ہے وہ فطرت کو ایک حقیقی قوت سمجھتا ہے لیکن اپنے فلسفے کے مطابق اس کو یہ قوت حاصل نہیں ہو سکتی کہ وہ اس قوت کے ایک جوہر قرار دے۔

حرکت سے ارسطو کی مراد ہر ایک قسم کا تغیر اور ہر امکان کا تحقق ہے۔ ان معنوں میں وہ حرکت کی چار قسمیں بیان کرتا ہے (۱) حرکت جوہری یا کون و فساد (۲) حرکت کمیتی یا اضافہ اور کمی (۳) حرکت کیفیتی تبدیلی یا ایک مادے کا دوسرے مادے میں تبدیل (۴) حرکت مکانی وسیع معنوں میں تغیر کے تصور میں حرکت کی سب سے زیادہ آجاتی ہیں لیکن موخر الذکر تین قسمیں محدود معنوں میں حرکت ہیں۔ تغیر کی دیگر تمام قسمیں حرکت مکانی سے پیدا ہوتی ہیں۔ ارسطو اپنے تمام پیشروؤں سے زیادہ وقت نظر کے ساتھ ان تمام تصورات کا جائزہ لیتا ہے جو اس قسم کی حرکت سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اعداد میں لامحدود اضافہ اور اجماع کی لامتناہی تقسیم پذیری محض بالقولے اور مکانی ہے۔ فی الحقیقت اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ فضا یا مکان (Space) کی جسے وہ بنی طور پر مقام سے تمیز نہیں کرتا، یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ جسم محیط کے باہر کی حد ہے اور وقت کی نسبت وہ کہتا ہے کہ وہ ماقبل اور مابعد کی جانب حرکت کا شمار ہے اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عالم کے باہر نہ زمان ہے اور نہ مکان فلان تا قابل فہم ہے اور ہر قسم کے عدد کی طرح وقت کے لئے بھی شمار کنندہ نفس کا ہونا مقدم ہے۔ دیگر چیزوں کے علاوہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حرکت فی المکان اور خصوصاً حرکت دوری ایسی یکساں اور مسلسل حرکت ہے جس کا نہ کوئی



آغاز ہے اور نہ انجام لیکن حرکت مکانی اور اس کے موافق فطرت کی نسبت جو میکائلی نظریہ ہے اس سے مظاہر کی کافی توجیہ نہیں ہوتی وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ مادے میں کئی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ وہ افلاکون کی پیش کردہ عناصر کی ریاضیاتی ترکیب کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی اجزائے لامتناہی کا قائل ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ مادے میں کئی تغیر ہو سکتا ہے اور عناصر ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اس نظریہ میں ایک عنصر کے صفات دوسرے عنصر کے اثر سے بدل جاتے ہیں فعلیت اور انفعال کا یہ تعلق اسی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے جب کہ دو ایسے اجسام مد مقابل ہوں جن کے درمیان کچھ مماثلت پائی جائے اور کچھ مخالفت یعنی ان کی مخالفت ایک ہی منس کے ماتحت ہو۔ اس نظریہ کے مطابق ارسطو اس خیال کی حمایت کرتا ہے کہ مختلف عناصر میں خالی ملاپ ہی نہیں ہوتا بلکہ ان کے طے سے نئی قسم کا مادہ پیدا ہوتا ہے یہ خیال میکائلی نظریات کے مخالف ہے۔ اس سے زیادہ اہم اس کے لئے یہ اصول ہے کہ فطرت کا مکمل ہر جگہ فقط طبیعی ہی نہیں بلکہ فی الحقیقت ساعی الی المقصد یعنی غائی ہے۔ تمام کھون وجود بالقوے کے وجود بالفعل میں اپنے کام پہ جس سے صورت کا مادے میں تحقق ہوتا ہے۔ افلاکون کے نظریہ تصورات کی طرح ارسطو کی تعلیم صورت و مادہ کا بھی یہی نتیجہ ہو کہ فطرت کی توجیہ غائی توجیہ طبیعی پر غالب آگئی۔ ارسطو کا بیان ہے کہ فطرت کوئی کام بغیر مقصد کے نہیں کرتی وہ ہمیشہ بہترین نتیجہ پیدا کرنا چاہتی ہے وہ ہمیشہ بہترین صورت جو ممکن ہو سکتی ہے بناتی ہے فطرت کے اندر کوئی چیز بے صرف یا ناقص نہیں آسکے ادنیٰ سے ادنیٰ کاموں میں بھی کچھ نہ کچھ الہی راز ہوتا ہے وہ ایک سلیقے والی جوی کی طرح ہے جو ناقص چیزوں کا بھی کوئی نہ کوئی مصرف نکال دیتی ہے۔ فطرت کے مشاہد سے معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ اور اعلیٰ سب چیزوں میں ایک حیرت انگیز نظام پایا جاتا ہے ہم اس بات کو یقین کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ تمام کائنات میں حصول مقصد کے لئے ایک سعی اور میلان پایا جاتا ہے اور اس قدر انضمام اور باقاعدگی محض اتفاق کا نتیجہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم فطرت کی طرف ارادے کو منسوب نہیں کر سکتے تو یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ کامل اہل فن کی طرح اس کا ہاتھ کبھی غلط نہیں پڑتا اور حصول مقصد اس کے لئے ایسا یقینی ہوتا ہے کہ اختیار اور انتخاب کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔ فطری اشیاء کا حقیقی ماخذ غائی تعلیم میں افلاکون کی

طرح ارسطو بھی مادی علتوں کو لازمی قرار دیتا ہے لیکن وہ ایجابی علتیں نہیں۔ یہ درمیانی علتیں فطرت کی غائی فعلیت میں ہار جی بھی ہوتی ہیں اور انہیں کی وجہ سے ارضی عالم میں نقص و کمال کی ایک تدریج پائی جاتی ہے۔

## ۵۸۔ عالم اور اس کے حصے

صورت و مادہ کی تداومت اور حرکت کے بے آغاز و انجام ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم قدیم ہے۔ یہ مفروضہ کہ عالم کسی ایک وقت میں آغاز ہوا تھا لیکن ہمیشہ تک قائم رہے گا صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ کون و فساد دونوں باہم وابستہ ہیں، اور ناقابل فنا فقط وہی موجود ہو سکتا ہے جس کی نہ تکوین ہوئی ہو اور نہ اس میں فساد ممکن ہو۔ ارضی عالم میں بھی فقط انفرادی اشیا پیدا اور فنا ہوتی ہیں لیکن اجناس و انواع کا کسی ایک خاص وقت میں آغاز نہیں ہوا اس لئے انسان بھی دنیا میں ہمیشہ سے ہیں اگرچہ عظیم فطری انقلابات کی وجہ سے بڑے بڑے وسیع خطوں میں نسل انسانی کے بعض حصے تباہ ہوتے رہے ہیں اور بعض وحشت کی طرف عود کرتے رہے ہیں قدیم عالم کی تعلیم کی وجہ سے جسے سب سے پہلے اسی نے پیش کیا اور جو اس کے تمام نظام میں جاری ساری ہے، ارسطو کے لئے یہ مسئلہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ عالم کی ابتدا کیسے اور کس قسم کے مادے سے ہوئی اسے عالم کے مبداء سے بحث نہیں بلکہ اس کی فطرت سے بحث ہے۔

وہ عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے عالم فوق القمر، عالم تحت القمر یا عالم ارضی اور عالم فلكی۔ ستاروں کی ناقابل اختلال فطرت اور ان حرکتوں کی غیر متغیر یکسانیت جیسے ارسطو عام اصول کی بنا پر بھی ثابت

کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کے نزدیک اس امر کی شہادت ہیں کہ ان کا مادہ ہماری ارضی اشیاء کے متغیر اور فنا پذیر مادے سے الگ قسم کا ہے۔ سستاے ایتھر کے بنے ہوئے ہیں وہ ایک ایسا مادہ ہے جس کی کوئی ضد نہیں سوائے نقل مکان کے اس میں اور کوئی تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی اور دوری حرکت کے سوا اس میں کوئی اور حرکت نہیں ہو سکتی۔ عالم ارضی کی ایشیا چار عناصر سے بنی ہوئی ہیں جن کے اندر دو طرح کی باہمی مخالفت پائی جاتی ہے۔ ایک فرق ان کے وزنی اور ہلکا ہونے کا ہے جو ان کے فطری مقامات کی طرف مخصوص اور براہ راست حرکت کا نتیجہ ہے دوسری قسم کا تضاد کیفیت کی بنا پر ہے جو ان کے اصلی صفات کے مختلف اجتماعات سے پیدا ہوتا ہے مثلاً گرم و سرد اور خشک و تر آگ گرم اور خشک ہے ہوا گرم اور تر پانی سرد اور تر اور زمین سرد اور خشک۔ اس تخالف کی وجہ سے وہ متواتر ایک دوسرے کی طرف عبور کرتے رہتے ہیں۔ جن کا باہمی فاصلہ بہت زیادہ ہے وہ درمیانی مادے کے توسط سے ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں۔ اس سے نہ صرف عالم کی وحدت لازم آتی ہے جو محرک اول کی وحدت سے بھی اخذ ہو سکتی ہے بلکہ یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ عالم کی شکل مدور ہے۔ اس کے ثبوت میں ارسطو بہت سے طبیعیاتی اور مابعد الطبیعیاتی دلائل پیش کرتا ہے۔ زمین جو عالم کا ایک چھوٹا سا حصہ ہے اس کے وسط میں واقع ہے اور اس کی شکل بھی مدور ہے زمین کے گرد اگر د پانی ہوا اور آگ کے ہم مرکز کرے ہیں ارسطو کی اصطلاح کا ترجمہ بجائے آگ کے جو ہر گرم زیادہ صیح ہوگا اس کے اوپر افلاک کرے ہیں جو زمین کے بعد کی نسبت سے اپنے مادے میں زیادہ زیادہ لطیف ہوتے جاتے ہیں ان کروں میں سب سے اوپر ثوابت کا آسمان ہے جسے خدا روزانہ گردش دیتا ہے اور جو لامکان ہونے کے باوجود اس پر محیط ہے۔ ہر کرہ نہایت عمدگی سے اپنے محور کے گرد گھومتا ہے۔ ارسطو کا یہ خیال افلاطون اور دیگر معاصر حکیمیت دانوں کے

کے مطابق ہے لیکن تفصیلی ثبوت وہ نقطہ پہلے کرے کی نسبت پیش کرتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق جسے افلاطون نے پیش کیا تھا ہمیں کڑوں کی تعداد اور ان کی حرکتوں کو سات سیاروں کی دوری حرکات کے حساب سے معین کرنا پڑے گا۔ اس خیال کے مطابق یوڈوکسس نے کڑوں کی تعداد چھبیس قرار دی تھی جو سیاروں کو حرکت دیتے ہیں ان میں وہ سات کرے بھی شامل ہیں جن کے اندر سیارے جڑے ہوئے ہیں کالپس نے اس تعداد کو تینتیس کر دیا تھا۔ ارسطو بھی ان کی پیروی کرتا ہے لیکن چونکہ اس کی تعلیم کے مطابق ہر باہر والے کرے کا اندر والے کرے سے وہی تعلق ہے جو صورت کا مادے سے ہے یا محرک کا متحرک سے ہے اس لئے ہر کرہ ان تمام کڑوں کو حرکت دیتا ہے جو اس کے اندر داخل ہیں سب سے اوپر کا کرہ تمام اندرونی کڑوں کو اپنی روزانہ گردش میں اپنے ساتھ گھلاتا ہے اس طرح سے ہر سیارے کی روزانہ حرکت میں دیگر تمام محیط کڑوں کی حرکت سے خلل پڑتا اگر خاص طور پر اس کا کوئی بندوبست نہ ہوتا۔ بدین وجہ ارسطو یہ فرض کرتا ہے کہ دو باہم اقرب سیاروں کے بروج کے مابین اتنی تعداد میں الٹی سمت میں حرکت کرنے والے بروج پائے جاتے ہیں جتنے کہ ان سیاروں کے باہمی اثر کو زائل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ ان بروج کی تعداد وہ بائیس بتاتا ہے اور کالپس کے بروج کا ان پر اضافہ کر کے تمام بروج فلکیہ کی تعداد چھپتین ہو جاتی ہے اس تعداد میں ثوابت کے بروج بھی داخل ہیں۔ فلک اول کی طرح ہر برج کو حرکت دینے والی ایسی ہی قوت ہو سکتی ہے جو سہ ہندی غیر محدود اور غیر مادی ہو اس لئے جتنے بروج ہیں اتنی ہی ارواح بروج ہیں۔ اسی وجہ سے ارسطو ستاروں کو ذی حیات اور ذی عقل الہی ہستیاں فرض کرتا ہے جو نوع انسانی سے بہت بالاتر ہیں لیکن بروج اور ادوار بروج کی تعداد کی نسبت وہ قطعی یقین سے کوئی دعویٰ

ہنیں کرتا۔

روح فلکیہ کی حرکت سے، خالص کران مقامات میں جو سورج سے پیچھے واقع ہیں، رگڑ کی وجہ سے ہوا میں روشنی اور گرمی پیدا ہوتی ہے لیکن مدار آفتاب کے میلان کی وجہ سے سال کے مختلف موسموں میں مختلف مقامات پر گرمی اور سردی کم و بیش ہوتی ہے۔ کون و فساد اور مادے میں جزداد اس سے واقع ہوتا ہے اور اس کے باعث سے عناصر ایک دوسرے میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ ارسطو کی موسمیات جن ارضی مظاہر اور فضا کی تغیرات سے آشنا تھے ان سب کو وہ اسی سے اخذ کرتا ہے۔

## ۵۹۔ ذی حیات ہستیاں

ارسطو نے اپنی علمی ساعی کا بہت سا حصہ حیوانات اور نباتات کے مطالعہ میں صرف کیا۔ اس معاملے میں وہ دیمقراطیس جیسے طبیعیین اور اہل با کی تحقیقات سے فائدہ اٹھا سکتا تھا لیکن اس نے خود ان پر اس قدر اضافہ کیا کہ ہم بلا خوف تردید یہ کہہ سکتے ہیں کہ یونانیوں میں ارسطو اس علم کا سب سے بڑا نمائندہ اور منظم و تقابلی حیاتیات کا بانی ہے۔ اگرچہ نباتات پر اس نے کتاب نہیں لکھی لیکن بحیثیت معلم وہ نباتیات کا بھی بانی ٹھکانے کا مستحق ہے۔

حیات حرکت ذاتی کی استعداد کا نام ہے لیکن ہر قسم کی حرکت کے لئے دو چیزیں مقدم ہیں ایک صورت اور ایک مادہ یعنی ایک محرک اور ایک متحرک۔ ہر جاندار کا جسم مادہ ہے اور صورت اس کی روح ہے۔ لہذا روح بغیر جسم کے نہیں ہو سکتی وہ مادی نہیں اور اپنے آپ کو حرکت بھی نہیں دیتی جیسا کہ افلاطون کا خیال تھا۔ اس

تعلق جسم کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسا کہ صورت کا تعلق مادے سے ہوتا ہے۔ جسم کی صورت ہونے کے لحاظ سے وہ جسم کی غایت بھی ہے۔ جسم روح کے لئے فقط ایک آلہ ہے اور اس کی فطرت اسی مقصد سے متعین ہوتی ہے۔ آلائی یا عصبوی (Organic) ہونے کے یہی معنی ہیں (یہ خیال بھی پہلے ارسطو نے پیش کیا اور یہ اصطلاح بھی اس نے وضع کی اگر روح کو ایک آلائی جسم کی مقصد کو شش صورت (Entelechy) کہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ ایک ایسی قوت ہے جو جسم کو حرکت دیتی ہے اور اس کی ساخت کو متعین کرتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ بالکل فطری بات ہے کہ فطرت کی مقصدی فعلیت جاندار ہستیوں میں سب سے زیادہ نمایاں ہے کیونکہ ان کے اندر آغاز ہی سے ہر عضو اور ہر وظیفہ ایک مقصد کے ماتحت ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ روح کی فعلیت مادے کی قوت پر فقط بتدریج غالب آسکتی ہے اس لئے روح کی زندگی کے بھی بے شمار مدارج ہیں۔ نباتات کی زندگی تغذیہ اور تناسل پر مشتمل ہے حیوانات میں اس پر حسی اور اک کا اضافہ ہوتا ہے اور کثیر انواع حیوانی میں نقل مکانی کی بھی قابلیت ہوتی ہے۔ انسان میں اور ترقی ہوتی ہے اور وہ فکر کے درجے تک پہنچ جاتا ہے۔ ارسطو کسی قدر افلاطون کی موافقت میں تین قسم کی ارداح فرض کرتا ہے جو ایک روح میں متحد ہو کر اس کے تین اجزا بن جاتی ہیں (۱) روح غذائی یا روح نباتی (۲) روح حسی یا روح حیوانی (۳) روح عقلی یا روح انسانی حیوانات کا تدریجی سلسلہ حیات روح کے منازل ارتقا کے مطابق ہے۔ وہ مسلسل تدریجی ترقی سے ناقص سے کمال کی طرف بڑھتا ہے ان دونوں سلسلوں میں جو کثیر مماثلت پائی جاتی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی قسم کے قوانین کے ماتحت ہیں۔

حیات کی ادنیٰ ترین منزل نباتات میں پائی جاتی ہے۔ تغذیہ اور تناسل کے وظائف تک محدود ہونے کی وجہ سے ان کی زندگی کا کوئی

ایک مرکز نہیں ہوتا اس لئے ان میں احساس نہیں پایا جاتا۔ ارسطو کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں ان میں اس نے نباتات پر بہت سرسری نظر ڈالی ہے لیکن حیوانات کی نسبت بڑی تفصیل سے تحقیق کرتا ہے اور جزئی امور کی تحقیق کے ساتھ ان کی کلی اہمیت کا اندازہ کرتا ہے جانداروں کے جسم میں مادے کی مختلف اقسام کے مادی حصے پائے جاتے ہیں اور یہ مادہ عنصری مادہ ہوتا ہے۔ اس زمانے میں اعصاب کے متعلق کچھ علم نہیں تھا اس لئے وہ گوشت کو مائیکر کا مقام قرار دیتا ہے۔ روح کا محل نفس گرم (Pneuma) ہے جو زندگی کا ماخذ ہے۔ یہ ایتھم کے ساتھ ملا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایتھم کے اندر باپ سے اولاد میں منتقل ہوتا ہے۔ حیات غریزی کا خاص مقام مرکز عصفو میں ہوتا ہے خون والے جانداروں میں یہ مقام دل ہوتا ہے۔ دل کے اندر اس غذا سے جو رگوں کے ذریعہ سے اس کو پہنچتی ہے خون تیار ہوتا ہے خون سے کچھ تو جسم کو غذا پہنچتی ہے اور کچھ اس سے خاص قسم کے اور اکاٹ پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو بڑی تحقیق کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ جانداروں کی پیدائش کئی طریقوں سے ہوتی ہے۔ جنسی تناسل کے علاوہ وہ یہ فرض کرتا ہے کہ بعض جانداروں میں جن میں بعض مچھلیاں اور کیڑے بھی داخل ہیں خود زائیدگی بھی ہوتی ہے لیکن طرز تناسل اس کے نزدیک زیادہ کامل صورت ہے۔ نہ کا خلق مادہ سے ایسا ہی ہے جیسا کہ صورت کا خلق مادہ سے۔ بچے کی روح نہ کی طرف سے آتی ہے اور جسم مادہ کی طرف سے۔ از روئے علم الاعضا اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ مادہ کی فطرت مقابلہ زیادہ سرد ہے اس لئے وہ تولیہ ی مادے کے لئے خون کو پوری طرح تیار نہیں کر سکتی۔ تولیہ کے عام مدارج یہ ہیں کہ پہلے نطفہ کیڑے کی طرح ہوتا ہے اس کے بعد اندھا بنتا ہے اور اس کے بعد عضوی صورت اختیار کرتا ہے لیکن پیدائش جسمانی ساخت اور رہنے سہنے کے طریقوں میں جانداروں میں حیرت انگیز اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ارسطو ادنی حیوانات سے لیکر اعلیٰ حیوانات تک ایک مسلسل تدریج کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو حیوانات کے

اندر اس قسم کے فطری اصطغاف میں کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی جاندار کی نو قسموں میں سے جنہیں وہ عام طور پر شمار کرتا ہے سب سے زیادہ فرق خون والے اور بے خون جانداروں میں ہے جس کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ فرق ریڑھ کی ہڈی والے اور بے ریڑھ کی ہڈی والے جانداروں کے امتیاز کے مطابق ہے۔

## انسان

انسان تمام دیگر حیوانات سے اس امر میں ممتاز ہے کہ وہ نفس رکھتا ہے جو اس کے اندر روح حیوانی کے ساتھ متحد ہے۔ اس کی جسمانی ساخت اور اس کی روح کے ادنیٰ افعال بھی اس بلند مقصد کے ماتحت ہوتے ہیں جو اس اتحاد کا نتیجہ ہے۔ اس کے قامت کی راستی اور اس کی وضع کا تناسب اس مقصد کی شہادت دیتا ہے۔ اس کا خون سب جانداروں سے زیادہ مصفا اور زیادہ مقدار میں ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کا وزن اور اس کی حرارت غریزی سب سے زیادہ ہے اس کے ہاتھ اور اس کا آلہ نطق نہایت قیمتی آلات ہیں۔ روح کے حسّی افعال میں ادراک اس تغیر کا نام ہے جو جسم کے واسطے سے روح کے اندر محسوس ہوتا ہے اور شے مدرکہ کی صورت ادراک کرنے والے نفس کی طرف منتقل ہوتی ہے مختلف سو اس سے ہمیں اشیاء کے فقط وہی صفات معلوم ہوتے ہیں جن کے ساتھ ان کا الگ الگ اور مخصوص تعلق ہے۔ سو اس ہمیں جو کچھ بتاتے ہیں وہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے لیکن چیزوں کے کلی صفات مثلاً وحدت عدد، حجم، شکل، وقت، سکون اور حرکت وغیرہ ہم کسی ایک مخصوص حاسہ سے مدرک نہیں ہوتے بلکہ ان کا ادراک اس حاسہ مشترک کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے اندر محسوسات متحد ہو جاتے ہیں۔ اس حاسہ مشترک کی



بدولت ہم اپنے محسوسات کا مقابلہ کر سکتے ہیں اور ان کو خود اپنی جانب اور معروضات اشیاء کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ اس حاسہ مشترک کا آلہ دل ہے۔ اگر کسی آلہ جس کی حرکت مدت اور آگ کے بعد تک جاری ہے اور آلہ مرکزی کی طرف منتقل ہو کر شے مستحضر کا ایک نیا استحضار پیدا کرے تو اس کو تخیل کہتے ہیں۔ بحیثیت ملکہ بھی ارسطو اس کے لیے یہی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ جس مشترک کے دیگر بیانات کی طرح تخیل سچا بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی اگر کوئی تخیل کسی پہلے اور آگ کی صحیح نقل ہو تو اس کو تذکرہ یا یاد کہتے ہیں جسے خود شعوری طور پر بھی پیدا کر سکتے ہیں۔ لہذا حافظے کا مقام بھی جس مشترک ہی ہے۔ انہضام کی وجہ سے آلہ مرکزی میں جو تغیر ہوتا ہے اس سے نیند پیدا ہوتی ہے اور اس کی حرارت غریزی کے فقہ ان سے موت واقع ہوتی ہے۔ آلات جس کی اندرونی حرکات سے اور بعض اوقات خارجی محسوسات کی وجہ سے بھی اگر وہ آلہ مرکزی تک پہنچ جائیں تو چپنے پیدا ہوتے ہیں اس لئے چپنے بعض حالات میں ایسے واقعات کی علامت ہو سکتے ہیں جن کی طرف ہم نے بیداری میں توجہ نہیں کی اور نظر انداز کر دیا جب کسی شے بدرک پر خیر یا شر کا اطلاق ہو تو اس سے لذت یا نفرت پیدا ہوتی ہے جس کا نتیجہ خواہش جلب یا خواہش دفع ہوتی ہے (ان تاثرات کے اندر ہمیشہ ایک تصدیق قیمت مضمر ہوتی ہے) یہ حالات تاثر کے مرکز سے بھی ظہور میں آسکتے ہیں ارسطو نے جذبے اور خواہش میں خاص طور پر امتیاز نہیں کیا لیکن افلاطون کی طرح اس کے نزدیک بھی غیر عقلی خواہشات بھی بعض محض حسّی ہوتی ہیں اور بعض اشرف۔ لیکن یہ تمام وظائف، غصہ، شجاعت، جذبہ وغیرہ روح حیوانی سے متعلق ہیں۔ انسان کے اندر اس پر روح عقلی کا اضافہ ہوتا ہے۔ روح حیوانی جسم کے ساتھ ہی پیدا ہوتی اور اس کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے لیکن روح عقلی ازلی اور ابدی ہے تولید سے پیشتر وہ خارج سے نطفے کے اندر داخل ہوتی ہے وہ کسی حیوانی

عضو سے متعلق نہیں اس کی کیفیات میں کچھ تغیر نہیں ہوتا اور جسم کی موت بھی اس پر کچھ اثر نہیں کرتی لیکن انسان کے انفرادی نفس سے رابطہ پیدا کرنے کی وجہ سے وہ تغیرات سے بھی متاثر ہوتی ہے ایک فرد کے اندر فکر کی قوت تفکر سے پہلے موجود ہوتی ہے۔ اس کی روح ایک لوح سادہ کی طرح ہے جس پر سب سے پہلے فکر کا نقش ثبت ہوتا ہے (فقط حسی ادراک ہی نہیں بلکہ وجدان بھی)۔ فرد کے اندر فکر ہمیشہ حسی تمائیل کے ساتھ ہوتا ہے۔ ارسطو دو قسم کے نفسوں میں فرق کرتا ہے ایک فطری اور دوسرا انفعالی۔ ایک وہ جو سب کچھ کرتا ہے اور دوسرا وہ جس پر سب کچھ وارد ہوتا ہے۔ انفعالی نفس جسم کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور فنا ہوتا ہے لیکن فطری نفس ازلی وابدی ہے اچونکہ بحیثیت افراد ہمارا تفکر ان دونوں کے تعاون سے ممکن ہوتا ہے اس لیے روح کی حیات ماقبل کی کوئی یاد ہمارے حافظے میں نہیں۔ اس زندگی سے ماقبل یا مابعد اس غیر جسمی روح کی طرف کوئی ایسا فعل منسوب نہیں کر سکتے جو فقط نفس اور روح کی ترکیب سے ممکن ہو سکتا ہے۔ ارسطو کے بیان میں عقل انفعالی کی زیادہ تشریح اور عقل فطری سے اس کے تعلق کا تعین پوری طرح نہیں ملتا اس نے اس اس کی کوشش ضرور کی لیکن یہ ثابت نہ کر سکا کہ کس طرح ان دونوں کے صفات بے تناقض باہم متحد ہو سکتے ہیں۔ اس نے یہ سوال بھی نہیں اٹھایا کہ انسانی شخصیت کا مقام کیا ہے اور حافظے کے بغیر روح کی شخصی زندگی کس طرح ممکن ہو سکتی ہے۔ شخصی زندگی کی وحدت اور شعور ذات روح اور نفس حیوانی کی ترکیب سے کس طرح پیدا ہو سکتا ہے یا بالفاظ دیگر فانی اور غیر فانی میں کس قسم کا ربط ہے۔

انسان کے وہ روحانی افعال جو اس کو حیوانی زندگی سے بلند تر کرتے ہیں عقل کے ساتھ روح کا ادنیٰ قوتوں کے اتحاد پر مبنی ہیں روح کی اصلی فعلیت حقائق عالیہ کا براہ راست وجدان ہے۔ افلاطون

کی پیروی میں ارسطو بالواسطہ علم اور رائے کو اس بلا واسطہ علم سے متمیز کرتا ہے لیکن اس کی کوئی مزید نفیاتی توجیہ پیش نہیں کرتا۔ اگر خواہش کے ساتھ عقل بھی شامل ہو تو وہ ارادہ بن جاتی ہے۔ ارسطو غیر مشروط طور پر اختیار کا قائل ہے اور اس کے ثبوت میں فقط یہ کہتا ہے کہ نیکی ارادی اور اختیاری چیز ہے اسی لئے ہم اپنے افعال کے ذمہ دار قرار دے جاتے ہیں۔ ارادہ ہی عمل کی غایات کو متعین کرتا ہے جو اعم اخلاقی تصدیقات پر مشتمل ہیں اور ہمارے مقاصد کی صحت کا مدار نیکی پر ہے لیکن ان مقاصد کے حصول کے لئے بہترین ذرائع کا تلاش کرنا تفکر کا کام ہے۔ اس حیثیت میں عقل حکمت عملی کا نام ہے اور دور اندیشی یا بصیرت کا یہ کام ہے کہ وہ اس عقل کی اصلاح کرے۔ اعمال ارادی کی نفیات کی نسبت اس نے کوئی گہری تحقیق نہیں کی اور نہ ہی اختیار کے امکان اور اس کی حدود پر بحث کی ہے۔

## ۶۱۔ ارسطو کی اخلاقیات

عام طور پر مسرت یا سعادت تمام افعال انسانی کی غایت ہوتی ہے اس امر میں کسی یونانی حکیم اخلاق نے شک نہیں کیا فقط سعادت ہی فی نفسہ لائق حصول ہے اور اپنے سے خارج کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں لیکن ارسطو کے نزدیک اسباب سعادت کا تعین فقط شخصی تاثر سے نہیں بلکہ افعال حیات کی خارجی صورت سے ہوتا ہے سعادت ہستی کے جمال و کمال پر مشتمل ہے۔ اس کمال سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے وہ اس کی اساس نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہے اس کی ذاتی قیمت کا مدار مسرت پر نہیں۔ ہر جاندار کے لئے خیر وہی ہے جو اس کے افعال کا کمال ہے لہذا انسان کے لئے خیر کا نصب العین یہی ہے کہ

وہ مخصوص انسانی افعال میں کمال پیدا کرے۔ عقل انسان کی خصوصیت ہے اور جو افعال عقل کے مطابق ہوں انہیں کو نیکی کہہ سکتے ہیں لہذا انسانوں کی سعادت کا مدار نیکی پر ہے۔ اگر افعال یا فضائل کی دو قسمیں کی جائیں یعنی نظری اور عملی، تو فکر کی خالص یا حکمی فعلیت مقابلہ زیادہ باقیمت ہے اور اخلاقی نیکی یا عمل سعادت کا دوسرا لازمی عنصر ہے لیکن ان کے علاوہ دیگر قابل لحاظ امور بھی ہیں۔ زندگی کی پختگی اور اسکی تکمیل بھی سعادت کا ایک جزو ہیں ایک بچے کو پوری سعادت حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ابھی کسی مکمل فعلیت کے قابل نہیں ہوا۔ افلاس بیماری اور مصیبت سے سعادت میں خلل پڑتا ہے اور ان کی وجہ سے نیکی کو وہ مدد میسر نہیں رہتی جو دولت قوت اور اثر سے اس کو حاصل ہوتی ہے۔ بچوں کی موجودگی اجباب کی صحبت، صحت حسن اور شریف النسب ہونا فی نفسہ بیش بہا چیزیں ہیں۔ لیکن باطنی کمال سعادت کا حقیقی اور ایجابی عنصر ہے خارجی اور مادی اسباب محض سلبی شرائط ہیں جس طرح مادہ صورت کے لئے ایک سلبی شرط ہے۔ انتہائی مصیبت بھی نیک آدمی کو مصیبت زدہ نہیں بنا سکتی اگرچہ وہ اس کی سعادت میں حائل ہو سکتی ہے۔ لذت خیر اعلیٰ کا کوئی ایسا عنصر نہیں کہ اس کو الگ کر کے مقصد عمل بنا سکیں۔ اگرچہ لذت ہر کامل فعلیت کے ساتھ بطور نتیجہ فطری وابستہ ہوتی ہے اور وہ اس نفرت اور الزام کی مستحق نہیں ہے جو افلاطون اور پلینیس اس پر لگاتے ہیں لیکن اس کی قدر و قیمت کا مدار کلیتہً اس فعلیت پر ہے جس سے وہ پیدا ہوتی ہے۔ فقط وہی شخص نیک ہو سکتا ہے جس کو عمل خیر و عمل جمیل سے تسکین حاصل ہو، بغیر اس کے کہ اس عمل پر کسی خارجی چیز کا اضافہ ہو اور جو خوشی سے ہر چیز کو نیکی پر قربان کر دے۔

جن صفات پر سعادت کا مدار ہے وہ فکر اور ارادے کی

خوبیاں ہیں۔ اخلاقیات کا تعلق موزن الذکر سے ہے اخلاقی نیکی کے تصور کا تعین ارسطو نے تین طرح کیا ہے اول یہ کہ نیکی ارادے کی ایک صفت ہے دوم یہ کہ نیکی ہماری فطرت کے مطابق عقل کے منقر کردہ اعتدال یا وسط پر مشتمل ہے سوم یہ کہ ایک حکمت شناس شخص اس وسط کا تعین کر سکتا ہے۔

(۱) تمام فضائل کا مدار بعض فطری قابلیتوں پر ہوتا ہے لیکن صحیح معنوں میں فضائل انھیں کو کہہ سکتے ہیں جن کے ساتھ عقلی بصیرت شامل ہو۔ خاص اخلاقی نیکی کا مقام ارادہ ہے جب سقراط نے نیکی کو علم کی طرف منسوب کیا تو اس نے اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ نیکی کے اندر ارادے کے آزادانہ اختیار کا تعلق اخلاقی قوانین کے علم سے نہیں بلکہ ان کے اطلاق سے ہے یعنی جذبات پر عقل کی حکومت سے۔ اسی لئے ارسطو ارادے کے تعینات کی مختلف صورتوں کی خاص طور پر تحقیق کرتا ہے لیکن ارادے کے فقط اسی تینوں کو نیکی کہہ سکتے ہیں جب کہ وہ ایک پائدار صفت اور ایک راسخ جذبہ ہو جو فقط انھیں لوگوں میں ہو سکتا ہے جو بچنگی کو پہنچ چکے ہیں۔

(۲) اخلاق اس بات کا نام ہے کہ افراط اور تقریط کے درمیان مین بین رستہ اختیار کیا جائے۔ یہ اعتدال فاعل کی مخصوص فطرت پر منحصر ہے کیونکہ جو کچھ ایک شخص کے لئے اعتدال ہے وہ دوسرے کے لئے بہت زیادہ یا بہت کم ہو سکتا ہے ہر فضیلت دو نقائص کے درمیان واقع ہوتی ہے جن میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسرا اس سے زیادہ بعید ہوتا ہے۔ ارسطو اس کا ثبوت الگ الگ فضائل مثلاً شجاعت یا ضبط نفس وغیرہ میں دیتا ہے لیکن ان کو کسی ایک معین اصول سے اخذ نہیں کرتا جیسا کہ افلاطون نے فضائل اساسیہ کی نسبت کیا۔ وہ عدل پر جو آئینی زندگی کی سب سے بڑی فضیلت ہے بڑی تفصیل سے بحث کرتا ہے اور اپنی اخلاقیات کا پانچواں

حصہ پورا اسی کو وقف کرتا ہے۔ یہ کتاب ازمنہ متوسط میں فطری قانون کی بنیاد قرار دی گئی۔ عدل جزا و سزا کا صحیح تعین ہے۔ ایک قسم کا عدل صحیح تقسیم پر مشتمل ہے اور دوسرا تصحیح یا اصلاح پر۔ اعزازات و مفادات جو فرد کو اجتماع سے حاصل ہوتے ہیں وہ اس فرد کی قابلیت کے مطابق ہونے چاہئیں افراد کے درمیان معاہدات میں نفع و ضرر کا توازن یکساں ہونا چاہئے اور قانونی فیصلوں میں جرم اور سزا کی نسبت برابر ہونی چاہئے۔ عدل کچھ قانونی ہوتا ہے اور کچھ فطری۔ جہاں قانونی عدل سے کچھ نااضافی ہوتی ہو وہاں فطری عدل سے اس کی اصلاح ہونی چاہئے۔

(۳) کسی حالت میں اس کا کون فیصلہ کرے کہ اس کے اندر اعتدال کیا ہوگا۔ ارسطو کہتا ہے کہ یہ بصیرت کا کام ہے جو عقل نظری سے الگ بلکہ ہے۔

ان حسنات اور سیئات سے جو ارادے کی موزونیت اور غیر موزونیت سے تعلق رکھتی ہیں ارسطو ان حالات کو متمیز کرتا ہے جن کا تعلق اس قدر ارادے کے عادی میلان سے نہیں جتنا کہ جذبات کے مقابلے میں ارادے کی قوت یا کمزوری سے مثلاً ایک طرف صبر و ثبات اور دوسری طرف زناہ پن اس نے محبت اور دوستی پر نہایت خوبصورت سے بحث کی ہے اور اس میں نہایت لطیف اور برجستہ باتیں لکھی ہیں وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت اجتماعی ہے ہر انسان دوسرے انسان سے ربط رکھتا ہے اور ایک عدل مشترک تمام انسانوں کو متحد کرتا ہے۔ یہی خصوصیت کنبے اور مملکت کی بنیاد ہے۔

## ۶۲۔ ارسطو کی سیاسیات

دیگر مجنسون کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرنے کا میلان انسان کی

فطرت کا ایک جزو ہے۔ یہ حیات مشترکہ فقط اس کی مادی زندگی کی حفاظت اور تکمیل کے لئے ہی ضروری نہیں بلکہ اچھی تعلیم و تربیت اور آئین و عدل بھی اس کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے۔ اس لئے مملکت کا فقط یہی کام نہیں ہے کہ وہ آئین کا تحفظ کرے۔ خارجی اعداء کے حملوں سے بچائے۔ اور زندگی کی محافظ ہو۔ اس کا نصب العین اس سے بلند تر اور جامع تر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ رعایا کے لئے ایک مکمل مشترکہ زندگی میں حصول سعادت کی ضمان ہو۔ اس وجہ سے مملکت فرد اور کنبے پر مقدم ہے۔ کیونکہ کسی کل کے اجزاء ہمیشہ اس کل کے اغراض کے ماتحت متعین ہوتے ہیں۔ چونکہ سعادت کا اہم ترین جزو نیکی ہے۔ اس لئے ارسطو افلاطون کی طرح مملکت کا بڑا مقصد یہ قرار دیتا ہے کہ وہ نیکی میں رعایا کی تعلیم و تربیت کرے۔ وہ ہر ایسے انتظام کا صریح مخالف ہے جس کے اندر ایک مملکت رعایا کی اخلاقی اور علمی تعلیم کو جھوڑ کر جنگ اور کشتور کشائی میں مصروف رہے۔

لیکن بلحاظ زمانہ کنبے اور جماعتیں مملکت سے پہلے آتی ہیں۔ فطرت پہلے زن و مرد کو یکجا کر کے ایک گھرانہ قائم کرتی ہے بہت سے گھرانوں سے پھیل کر دیہات قائم ہو جاتے ہیں اور کثیر دیہات سے ملکر مملکت بن جاتی ہے۔ مملکتی جماعت کی طرف ترقی کرتے ہوئے دیہاتی جماعت راستے کی ایک منزل ہے۔ ارسطو نے نہایت پر زور الفاظ میں افلاطون کی اس خواہش کی مخالفت کی ہے کہ کنبے اور ذاتی ملکیت کو مملکت کی وحدت پر قربان کر دیا جائے۔ یہ تجویز نہ صرف ناممکن العمل ہے بلکہ اس کا ناخذ ہی وحدت مملکت کا ایک غلط تصور ہے۔ مملکت کسی یکساں اور یک رنگ وحدت کا نام نہیں وہ ایک کل ہے جو مختلف قسم کے اجزاء پر مشتمل ہے۔ ارسطو نے شادی اور تاہل کی زندگی کے دیگر لوازمات پر بڑی حکمت سے اخلاقی بحث کی ہے لیکن غلامی کے معاملے میں وہ بھی یونانیوں کے قوی تعصب کا شکار ہے۔ غلامی کے جوازیں وہ اس قسم کے بودے دلائل پیش کرتا ہے کہ بعض اشخاص

فقط جسمانی محنت کی قابلیت رکھتے ہیں اس لئے ان کو لازماً دوسروں کے زیر نگیں ہونا چاہئے۔ یونانیوں کے مقابلے میں دوسری قوموں کو وہ ایسا ہی سمجھتا ہے۔ صنعت اور تجارت کی نسبت اس کا خیال ہے کہ صرف وہی مشاغل فطری ہیں جو انسانی ضروریات کو پورا کرتے ہیں۔ فقط پونے کے لین دین کو وہ نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس کے نزدیک رباخواری اور اس کے مماثل مشاغل اعلیٰ درجے کے آزاد انسان کے شایان شان نہیں۔

سیاسی دستوروں کی نسبت ارسطو، افلاطون کے اس خیال کی پیروی نہیں کرتا کہ فقط ایک ہی قسم کا دستور حکومت صحیح ہے۔ اور باقی سب غلط ہیں۔ اس کے برعکس اس کی یہ رائے ہے کہ دستور حکومت رعایا کی سیرت اور ضرورت کے مطابق ہونا چاہئے مختلف حالات میں مختلف قسم کے دستور صحیح ہو سکتے ہیں اور جو نظام حکومت فی نفسہ ناقص ہے۔ لیکن ہے کہ خاص حالات میں بہترین رہی ہو۔ اگر دستور حکومت کی صحت کا مدار مملکت کے مقصد کے تعین پر ہے۔ اور وہی دستور صحیح ہیں جن میں فقط حکمران گروہ کا قائدہ نہیں۔ بلکہ سب کا قائدہ مد نظر ہو۔ اور دیگر تمام دستور غلط ہیں تو کس دستور کی صورت سیاسی قوت کی تقسیم پر منحصر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دستور حکومت مملکت کے اندر مختلف جماعتوں کی حقیقی اہمیت سے متعین ہونا چاہئے۔ کیونکہ کوئی دستور قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ اس کے حافی اس کے مخالفوں سے قوی تر نہ ہوں۔ اور اس میں عدل اسی حالت میں ہو گا جب کہ مساوی حیثیت کی رعایا کو مساوی حقوق حاصل ہوں اور جہاں حیثیت مساوی نہیں ہے۔ وہاں حقوق بھی غیر مساوی ہوں۔ افراد رعیت کے درمیان اہم ترین امتیازات ان چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں جن پر کہ مملکت کی فلاح و بہبود کا مدار ہے مثلاً ملکیت نسب حریت وغیرہ۔ اگرچہ ارسطو نظام ہائے حکومت



کی روایتی تقسیم کو اختیار کرتا ہے، جو حکمران جماعت کی تعداد پر مبنی ہے۔ لیکن وہ اس تقسیم کو اصولی نہیں سمجھتا۔ اس بنا پر وہ بھی افلاطون کی طرح چھ خاص صورتیں بیان کرتا ہے (۱) (Monarchy) شاہی (۲) (Aristocracy) اشرافیت (۳) (Polity) (۴) (Democracy) (۵) (Oligarchy) (۶) (Tyranny)

شاہی قدرتی طور پر وہاں پیدا ہوتی ہے۔ جہاں ایک شخص تمام دوسرے لوگوں پر اس قدر فائق ہوتا ہے کہ وہ فطری تفوق سے ان کا رہنما بن جاتا ہے۔ جب اس قسم کے لوگوں کی تعداد ایک سے زیادہ ہو تو اشرافیت قائم ہو جاتی ہے۔ جب تمام لوگ جنگی اور دیگر حیثیتوں سے برابر استفادہ رکھتے ہوں تو ان کا دستور حکومت (Polity)

کہلاتا ہے۔ جب مفلس اور آزاد لوگوں کی کثرت عنوان حکومت اپنے ماتحت میں لے لے تو اس کو (Democracy) یا جمہوریت کہتے ہیں۔ جب امرا کی تنگ نظری سے تعداد حکومت پر قابض ہو تو وہ (Oligarchy) ہے۔ جب کوئی ایک شخص ظلم و تعدی سے حکمران بن جائے تو اس کو (Tyranny) کہتے ہیں۔ ارسطو ان مختلف نقطہ ہائے نظر میں کوئی توافق پیدا نہیں کر سکا اور نہ ہی اس مسئلے کی نسبت اس نے کوئی بے تناقض نظریہ پیش کیا ہے۔

بہترین مملکت کا خاکہ کھینچتے ہوئے ارسطو بھی افلاطون کی طرح یونانی ریپبلک کے انتظامات کو اساس قرار دیتا ہے۔ ان دونوں کے نزدیک بہترین مملکت یونانی ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ فقط اس قوم میں آزادی اور پابندی آئین کا اجتماع ممکن ہو سکتا ہے۔ اس مملکت کی صورت ریپبلک ہی کی ہوگی کیونکہ شاہی کا اس کے نزدیک جو مفہوم ہے وہ جنگ و شجاعت کے زمانے ہی میں ممکن ہو سکتی ہے۔ خود اپنے زمانے کی نسبت اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اس کے اندر کوئی ایک شخص دوسروں سے اتنا زیادہ بلند نہیں ہو سکتا کہ آزاد لوگ

خوشی سے اس کی مطلق العنان حکومت کو تسلیم کر لیں۔ اس کی میماری مملکت منتخب لوگوں کی حکومت ہے جس کا خاکہ افلاطونی انداز کا ہے۔ اگرچہ تفصیلات میں بہت کچھ فرق پایا جاتا ہے مملکت کے تمام افراد کو انتظام سلطنت میں حصہ لینے کا حق حاصل ہے۔ پختہ عمری کے بعد فرائض حکومت اُن کے سپرد ہونے چاہئیں۔ لیکن بہترین مملکت میں نقطہ ان لوگوں کو شہریت کے حقوق حاصل ہوں گے جو زندگی میں اپنی حیثیت اور اپنی تعلیم و تربیت کی وجہ سے مملکت کی رہنمائی کر سکیں۔ تمام جسمانی محنت کا شکاری صنعت و حرفت وغیرہ غلاموں کے ذمے ہونی چاہیے۔ اوسہریوں کی تعلیم و تربیت کا پورا پورا انتظام مملکت کو کرنا چاہیے۔ اس تعلیم و تربیت کا نقشہ افلاطون کے پیش کردہ نقشے سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے ارسطو کی جو نامکمل تصنیف ہمارے پاس ہے اس میں تعلیم و تربیت کا باب اور بہترین مملکت کا بیان دونوں نا تمام ہیں معیاری مملکت کے علاوہ ارسطو نے ناقص دستوروں پر بھی بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ وہ جمہوری حکومت امراء اور جابرانہ حکومت کی بہت سی مختلف صورتیں بیان کرتا ہے۔ اس اختلاف کا مدار کچھ تو حکمران جماعتوں کی مختلف ماہیتوں پر ہے اور کچھ اس بات پر کہ ہر صورت کے خصوصیات پر جو عمل ہوتا ہے وہ کہیں زیادہ ہوتا ہے اور کہیں کم۔ وہ ہر قسم کی مملکت کی ابتدا اور بقا و فنا کے اسباب کا معائنہ کرتا ہے اور اس کے متعلق جو انتظامات و اصول حکومت ہیں۔ اُن پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے۔ آخر میں وہ اس امر کی تحقیق کرتا ہے کہ عام حالات میں مملکتوں کی کثیر تعداد کے لیے کس قسم کا دستور حکومت موزون ہو سکتا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اُمرائی اور جمہوری نظامات کی ایسی ترکیب موزون اور قابل عمل ہوگی جس میں حیات آئینی کا مرکز نقل خوشحال متوسط طبقے کے اندر ہو۔ مملکت کی ترقی کے لیے وہ اس قسم کا نظام اور درمیانی راستہ تلاش کرتا ہے جو کسی دستور

حکومت کی بقا کا بہترین کیل ہو سکے۔ یہ طریقہ ارسطو کے اخلاقیاتی اصول اعتدال کے بھی مطابق ہے۔ وہ اس قسم کے نظام کو (Polity) کہتا ہے۔ تین صحیح نظامات میں سے بھی ایک کو وہ (Polity) کہہ چکا ہے۔ ان دونوں کا تعلق اور فرق اس نے ابھی طرح واضح نہیں کیا جس دستور کو عام طور پر Aristocracy کہتے ہیں (حکومت نوابین) اس کا درجہ اس کے بعد ہے۔ سیاسیات ارسطو کا یہ حصہ بھی نامکمل رہ گیا۔

## ۶۳۔ خطابت فن لطیف اور مذہب

ارسطو کے نزدیک خطابت (Rhetoric) کا مقام علی اور شاعرانہ علوم کے بین بین ہے۔ ایک طرف اس کے ہاں خطابت کی حیثیت ایک فن لطیف کی ہے۔ دوسری طرف وہ اس کو منطق سیاسیات اور اخلاقیات کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ خطیب کا مقصد گمانِ اغلب کی بنا پر یقین پیدا کرنا ہے۔ مجلس تشریفی یا عدالت وغیرہ میں تقریر کرتے ہوئے یقین پیدا کرنے کے لئے خطابت ایک فن لطیف کا کام دیتی ہے۔ نظریہ دلیل خطابی اس کا اہم ترین حصہ ہے اور ارسطو کی کتاب خطابت میں پہلا اور دو سرا حصہ اسی کو وقف کیا گیا ہے۔ سامعین میں غصہ یا ہمدردی پیدا کرنا یا فصاحت و بلاغت وغیرہ جسے ارسطو کے زمانہ تک فن خطابت کے لئے سرمایہ قوت خیال کیا جاتا تھا، اس کے ہاں ان کی قدر و قیمت بہت ماتحت اور مشروط ہے۔

ارسطو نے فنون لطیفہ میں سے نقط شاعری پر الگ کتاب لکھی ہے اور یہ کتاب بھی ہم تک صحیح و سالم صورت میں نہیں پہنچی جمالیات کا کوئی مکمل نظریہ اس کے ہاں دستیاب نہیں ہوتا۔ تصور جمال جو جمالیات جدیدہ کا خاص موضوع ہے، افلاطون اور ارسطو دونوں کے ہاں

غیر معین صورت میں پایا جاتا ہے۔ خیر کے تصور سے اس کو واضح طور پر متمیز نہیں کیا گیا۔ افلاطون کی طرح ارسطو بھی فن لطیف کو ایک نقل تصور کرتا ہے لیکن ارسطو اس کو محسوس و مدرك منظر ہر کی نقل نہیں سمجھتا بلکہ اشیاء کی باطنی فطرت کی نقل خیال کرتا ہے۔ فن لطیف واقعات کو اس انداز سے بیان نہیں کرتا جس طرح کہ وہ واقعی ظہور پذیر ہوئے بلکہ اس طرح بیان کرتا ہے۔ جس طرح ماہیت اشیاء کے مطابق ان کو واقع ہونا چاہیئے۔ صورت فن قوانین کلیہ کے نمونے ہوتے ہیں۔ اس لیے شاعری بہ نسبت تاریخ کے زیادہ شریف فن ہے اور فلسفے سے قریب تر ہے۔ اس کے خاص طور پر موثر ہونے کی یہ وجہ ہے موسیقی کی نسبت ارسطو کہتا ہے کہ موسیقی سے چار قسم کے کام لیے جاتے ہیں۔ (۱) لذت اندوزی۔ (۲) تربیت اخلاق (۳) التفريح (۴) تزکیہ جذبات محض لذت اندوزی اس کا نصب العین نہیں ہو سکتا۔ باقی باتیں فن لطیف سے اس لیے حاصل ہوتی ہیں کہ وہ قوانین کلیہ کو جزئی اشیاء و امور کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ فن لطیف کا یہ عمل کہ وہ ہيجان پیدا کرنے والے جذبات سے انسان کو رہائی دلاتا ہے۔ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس کے اندر ورزش جذبات سے ان کی تسکین ہو جاتی ہے۔ فن لطیف تاثرات کو اس طرح اکساتا ہے کہ وہ ایک معین قانون کے تحت میں آجاتے ہیں اور انسان اپنے ذاتی واردات و حالات سے گزر کر اس حقیقت کو محسوس کرنے لگتا ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہے۔ ارسطو کا الم انجیگز نامک کی نسبت یہ مشہور مقولہ کہ اس سے جذبات کا تزکیہ ہوتا ہے۔ اسی اصول کے ماتحت سمجھ میں آتا ہے۔ خاص مذہب کی نسبت ارسطو کے ہاں کوئی مسلسل تصنیف نہیں لیکن منتشر طور پر بہت سی باتیں ملتی ہیں۔ اس کی اپنی دینیات ایک تجریدی توحید ہے خدا نظام کائنات میں کوئی مداخلت نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ فطرت کو ایک الہی چیز سمجھتا ہے۔ اور اسے حصول مقام

کی ایک تنظیم خیال کرتا ہے۔ نیز روح انسانی کو وہ الہی قرار دیتا ہے لیکن یہ خیال اس سے بہت بعید ہے کہ کسی معول کو فطری علل کے سوا کسی اور قوت کی طرف منسوب کرے۔ اس لیے نہ وہ سقراط کی طرح ربانی امداد کا قائل تھا اور نہ اس عقیدے کی اس صورت کو تسلیم کرتا تھا جسے افلاطون نے اختیار کیا۔ آئندہ زندگی میں جزا و سزا کا عقیدہ بھی اس کے ہاں نہیں۔ خدا کو وہ عالم کے بطل و نظم اور اس کی حرکت کا مصدر سمجھتا ہے لیکن ہر انفرادی شے کی خالص فطری توجیہ کرتا ہے وہ خدا کی تعظیم ہی کرتا ہے اور اس سے محبت بھی رکھتا ہے لیکن خدا کی جانب سے محبت یا خاص ربوبیت کا طالب نہیں۔ وہ اپنی قوم کے مذہب کو اس حد تک صحیح سمجھتا ہے کہ وہ ایک خدا پر عقیدہ رکھتی ہے۔ اور انجم و افلاک کی الہی فطرت کی قائل ہے وہ کہتا ہے کہ اس کے علاوہ باقی سب کچھ افسانہ ہے جس کا ماخذ کچھ تو یہ ہے کہ انسان خدا، اور دیوتاؤں کو اپنے ادب پر قیاس کرنا چاہتا ہے اور کچھ سیاسی اغراض نے ایسے عقائد پیدا کئے ہیں۔ ملکیت کے اندر وہ مروجہ مذہب کو جاری رکھنا چاہتا ہے۔ افلاطون جس قسم کی اصلاح کا طالب تھا وہ اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتا۔

## ۶۴۔ مشائی جماعت

ارسطو کی وفات کے بعد مینیو فراسٹس اس جماعت کا امام ہو گیا۔ جو ارسطو کا وفادار دوست اور عالم ہونے کے علاوہ نہایت فصیح و بلیغ شخص تھا۔ (اس کا سن وفات ۲۸۸ - ۲۸۶ ق م ہے۔ دیوجانس کے بیان کے مطابق اس نے پچاسھی برس کی عمر میں وفات پائی) اس نے بہت مدت تک کام کیا اور بڑا کامیاب معلم رہا۔ اس کی تصانیف

فلسفے کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ اس کی وجہ سے اس جماعت کو بہت وسعت اور قوت حاصل ہوئی۔ اس نے اپنی جائیداد بھی اس اسکول کو وقف کر دی۔ بحیثیت مجموعی وہ ارسطو کے نظام فلسفہ کے حدود کے اندر رہتا ہے لیکن جزئی امور میں آزادانہ تحقیقات سے اس میں اضافہ اور تصحیح بھی کرتا ہے۔ اس نے اور یوڈیمس نے ارسطو کی منطق میں بہت سے اضافے اور تبدیلیاں کیں۔ ان میں سے سب سے اہم یہ ہیں کہ اس نے قضایا کی بحث کو الگ کر دیا۔ اور سلوجزم یعنی قیاسی استخراجی میں افتراضی اور انفصالی نتائج کو بھی داخل کیا۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیات پر اس کی کتاب کا ایک جزو اس بات کا پتہ دیتا ہے۔ کہ ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے اندر اساسی تعریفات کو قبول کرنے میں اسے مشکلات معلوم ہوتی تھیں خصوصاً فطرت کے اندر ذرائع اور مقاصد اور عالم کے ساتھ محرک اول کے باہمی تعلق کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے ان مشکلات کو کس طرح حل کیا۔ لیکن اس نے ان تعینات کو ترک نہیں کیا۔ اس نے ارسطو کے نظریہ حرکت میں کچھ تبدیلی کی اور اس کی تعریف مکان کے خلاف بعض اہم شکوک پیدا کیے۔ لیکن کثیر مسائل میں وہ ارسطو کی طبیعیات کی پیروی کرتا ہے۔ اور خاص طور پر زینو کے خلاف قدامت عالم کی تعلیم کی حمایت کرتا ہے۔ نباتات پر اس کی دو کتابیں ہیں جو ہم تک پہنچی ہیں۔ ان کے اندر اساسی اصول ارسطو کے فلسفے کے مطابق ہیں۔ ان کتابوں کی بدولت ازمہ متوسط کے بعد تک وہ علم نباتات میں مستند شمار ہوتا تھا وہ فکر انسانی کو روح کی حرکت قرار دیتا تھا، عقل فطری کو عقل انفعالی سے الگ سمجھنے میں جو مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔ ان کو وہ بڑی دقت نظر کے ساتھ پیش کرتا ہے لیکن اس امتیاز کو ترک نہیں کرتا۔ ان دونوں مسائل میں وہ ارسطو کا ہم نوا نہیں۔ اخلاقیات پر اس کی بہت سی تصانیف ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فطرت انسانی اور معاملات انسانی

کی نسبت نہایت وسیع معلومات رکھتا ہے۔ رواقی مخالفین نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اس کے اندر خارجی اسباب حیات کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ لیکن اس معاملے میں استاد اور شاگرد کی تعلیم میں بہت تھوڑا فرق ہے۔ جو اصول کا فرق نہیں بلکہ مقدار کا فرق ہے۔ اس بات میں بھی وہ ارسطو سے الگ ہے کہ وہ شادکام اور تامل کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس سے علمی زندگی میں خلل واقع ہوتا ہے۔ جانداروں کی قربانی اور گوشت خواری کو بھی ناجائز سمجھتا ہے۔ اس بنا پر کہ تمام جاندار ہستیاں ایک ہی خاندان ہیں۔ اس بات میں وہ استاد کی تائید کرتا ہے کہ فقط ایک قوم کے انسان نہیں بلکہ تمام انسان باہم منسلک ہیں۔

ارسطو کے براہ راست شاگردوں میں سے تھیوفراستس کے علاوہ بوڈیمس خاص اہمیت رکھتا ہے۔ وہ بھی اپنے شہر رموڈس میں فلسفے کا معلم تھا۔ اپنی عالمانہ تاریخی تصانیف سے اس نے تاریخ علوم کی بہت خدمت کی۔ اپنے خیالات میں وہ تھیوفراستس سے زیادہ استاد کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ سہیلیسیوس کہتا ہے کہ وہ ارسطو کا سب سے زیادہ وفادار شاگرد ہے۔ منطق میں اس نے تھیوفراستس کی اصلاحات کو قبول کر لیا لیکن طبیعیات میں وہ پوری طرح ارسطو کا ہمنوا رہا یہاں تک کہ بعض اوقات اسی کے الفاظ دہرا دیتا ہے اس کی اخلاقیات اور ارسطو کی اخلاقیات میں فقط یہی اہم فرق ہے کہ وہ افلاطون کی طرح اخلاقیات اور دینیات کو اکٹھا کر دیتا ہے۔ اس کا نہ صرف یہ خیال ہے کہ نیکی کا میلان خدا کی جانب سے ہے۔ بلکہ تفکر بھی جسے ارسطو خیرِ اعلیٰ قرار دیتا تھا اس کے نزدیک خدا کی ذات کا تفکر ہے۔ اور تمام اشیاء و اعمال کی قیمت اس پر منحصر ہے۔ تمام فضائل کی باطنی وحدت کو وہ خیر و جمیل کی محبت سے اخذ کرتا ہے۔ جو کسی

خارجی اغراض کے لیے نہ ہو۔  
تیسرا مشہور مشائی ارسطو کسینوس ہے جس کو اپنی کتاب

Harmonics

دہر سے شہرت حاصل ہوئی۔ وہ پہلے فیتشا غورثی تھا۔ اس کے بعد  
مشائین میں داخل ہوا۔ اس لئے اخلاقیات اور موسیقی دونوں میں اس  
نے ان دونوں تعلیمات کے عناصر کو ملا دیا۔ بعد کے بعض فیتشا غورثیوں کی  
طرح وہ بھی روح کو جسم کی ہم آہنگی کا نتیجہ خیال کرتا تھا۔ اور  
اسی لیے بقائے روح کا مخالف تھا۔ ڈیو کس جو اس کا ہم سبق تھا۔  
وہ بھی اسی خیال کا تھا وہ بھی علی زندگی کو علی زندگی پر فائق سمجھتا تھا لیکن  
سیاسیات میں وہ ارسطو کے اساسی تصورات سے نہیں ہٹا۔

فانیاتس اور کلیرکس کی نسبت ہمیں چند ہی باتیں معلوم ہیں۔ اور  
یہ زیادہ تر عام تاریخ یا تاریخ فطرت سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان کے  
علاوہ جو لوگ ہیں۔ وہ عالم یا ادیب ہیں ان کو حکما نہیں کہہ سکتے۔  
زیادہ نمایاں شخص سٹراٹو ہے جو طبعی کہلاتا تھا۔ وہ تھیوفراستس

کا جانشین ہوا اور اٹھارہ سال تک اٹینیا میں مشائی اسکول کا صدر  
رہا یہ نکتہ رس محقق نہ صرف نظریات ارسطو کی تفصیلات میں  
بہت سی چیزوں کو قابل تبصیح سمجھتا تھا بلکہ اس کے روحی اور  
نثوتی نظریہ عالم کا بالکل مخالف تھا۔ اس کے برعکس وہ خدا کو  
فطرت کی غیر شعوری فعلیت کا مرادف قرار دیتا تھا اور ارسطو  
کی غایت کی جگہ وہ مظاہر فطرت کی خالص طبعی توجیہ چاہتا تھا  
وہ گرمی اور سردی خاص کر گرمی کو مظاہر کا عام ترین مافذ سمجھتا  
تھا۔ انسان کے اندر وہ روح مطلق کو روح حیوانی سے بالکل  
الگ تسلیم کرتا تھا۔ اور روح کے تمام افعال تفکر اور تاثر وغیرہ  
کو اس عقلی وجود کے حرکات قرار دیتا تھا جس کے مقام اس کے  
نزدیک سر کے اندر ابروؤں کے مابین ہے۔ اور وہاں سے وہ



جسم کے مختلف اعضا میں سرایت کرتا ہے۔ اسی لئے وہ بقائے روح کا قائل نہیں تھا۔

سٹراٹو کے بعد لائکو چالیس سال تک اس جماعت کا امام رہا (یعنی ۲۲۶ ق۔ م تک) اس کے بعد ارسٹو اور ارسٹو کے بعد کرمیو لاس آیا جو ۱۵۶ ق۔ م میں جب کہ اس کی عمر بیاسی برس سے زائد ہو چکی تھی اٹینا کی طرف سے سفیر ہو کر روم گیا۔ اس کا جانشین ڈیوڈورس ہوا اور ڈیوڈورس کا جانشین ارمینیوس۔ ان لوگوں نے فلسفے میں کوئی خاص کام نہیں کیا۔ اور فقط مشائی تعلیم کو نسلاً بعد نسل منتقل کرتے گئے۔ یہ لوگ زیادہ تر علمی فلسفے کی طرف راغب رہے۔ فقط ہیردوتیموس نے ارسطو کی اخلاقیات سے کسی قدر ہٹ کر راہ اختیار کی۔ وہ مصیبت و الم سے آزاد رہنے کو خیر اعلیٰ قرار دیتا تھا۔ لیکن وہ اس حالت کو لذت سے بالکل الگ سمجھتا تھا۔ ان سب باتوں سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ مشائی جماعت کی علمی فعالیت اگرچہ فنا نہیں ہوئی لیکن تھیوفراستس اور سٹراٹو کے بعد سوائے تفصیلات میں کہیں کہیں بہ دو بدل کئے، مسائل عظمیٰ کے حل کے لیے کسی نے کوئی جدید رستہ اختیار نہیں کیا۔

## تیسرا دور

مقدونیہ کے عروج اور اسکندر کی فتوحات سے یونانیوں کی زندگی میں جو انقلاب واقع ہوا اس کا لازماً علم و حکمت پر بھی نہایت گہرا اثر ہوا۔ مشرق اور جنوب میں لامحدود ذرائع حیات و تحقیق پیدا ہو گئے اور اس کے ساتھ جدید خیالات ابھر پڑے اور قومی ارتباط و تمدن کے نئے مراکز قائم ہو گئے۔ لیکن دوسری طرف اس کا یہ نتیجہ بھی ہوا کہ یونانی قوم کا اصل وطن سیاسی حریت اور اہمیت سے محروم ہو گیا اور اعیانہ کے لئے استوائی ریخاٹس بن گیا۔ اس کی دولت اور آبادی میں انحطاط آ گیا۔ شخصی زندگی کے ادنیٰ اغراض، منفعت اور لذت کی طلب اور رات بھر روزہ کے لیے کشاکش کے درمیان اخلاقی زندگی معرض خطر میں پڑ گئی۔ دیوتاؤں پر عقیدہ تو مدت سے غائب ہو چکا تھا، اب اخلاق میں غفلت پیدا کر نیوالی سیاسی جدوجہد بھی جاتی رہی۔ ایسے حالات میں لازمی بات تھی کہ آزادانہ علمی تفکر اور مسائل عالم میں لذتِ تحقیق بھی مفقود ہو جائے۔ اب اس قسم کے سوالات نمایاں ہو گئے کہ عملی زندگی کی کیا صورت ہونی چاہئے اور ملصائبِ حیات سے چھٹکارا کس طریقے سے ہو سکتا ہے۔ فلسفے کی خاص اہمیت بھی یہی رہ گئی کہ اس سے اس قسم کی راہِ نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یونانی قوم کے تفکری میلانات اس حالت میں بھی اس امر کے متقاضی تھے کہ اس نئے طرزِ زندگی کی پشت پناہی بھی

کسی علمی نظریہ سے ہونی چاہئے۔ اس انحطاط اور فرار عن الہیات کے لئے یہی فلسفہ درکار ہے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ فلسفہ اس قسم کی نجات اسی حالت میں دلا سکتا ہے کہ ایک فرد تمام خارجی اہمال سے مستثنی ہو کر اپنی عنانِ توجہ کلیتاً باطنی زندگی کی طرف پھیر دے۔ جو لوگ معاشرتی ارتباط کی تعلیق کرتے تھے۔ وہ بھی عام انسانی نقطہ نظر رکھتے تھے۔ اور کوئی وسیع سیاسی یا تمدنی اغراض ان کے مد نظر نہیں تھے۔ بلند اجتماعی مقاصد کا خیال اس کے اند نہیں تھا۔ اس زاویہ نگاہ نے اس لئے بھی غلبہ حاصل کیا کہ افلاطون اور ارسطو دونوں نے مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات میں خارجی دنیا سے باطن کی طرف آنے کا راستہ تیار کر دیا تھا۔ ارسطو کے بعد کی صدیوں میں یہ انداز فکر جن منازل میں سے گزرا اس کا ذکر ہم آغاز کتاب میں کر چکے ہیں۔

## بہملاحظہ

## رواقیت ایتھوریت اور اریٹائیت

### رواقی فلسفہ

## ۶۶۔ رواقی جماعت تیسری اور دوسری صدی قبل مسیح

رواقی جماعت کا بانی زینو (Zeno) تھا وہ جزیرہ سائپرکس میں سیلیم کا رہنے والا تھا۔ جو ایک یونانی شہر تھا۔ اگرچہ اس کے اندر

کچھ فیثقی آبادی بھی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات سنہ ۳۲۲ ق۔م کے قریب واقع ہوئی۔ دیوجانس کی تحقیق کے مطابق اس کی عمر بہترین کی ہوئی۔ اس حساب سے اس کا سنہ ولادت سنہ ۳۶۲ ق۔م کے قریب ہوگا۔ بائیس برس کی عمر میں وہ ایتھینا آیا جہاں وہ کرائس بلی اور اس کے بعد سکیو کے ساتھ وابستہ ہو گیا لیکن اس نے دائیو دورس مغاری زینو کرائس اور پولیو سے بھی تعلیم حاصل کی۔ سنہ ۳۲۲ ق۔م۔ یا شاید اس سے کسی قدر پہلے وہ ہمیشہ ایک معلم اور فلسفیانہ مصنف کے دنیا کے سامنے آیا۔ اس کے تلامذہ پہلے اس کے نام کی مناسبت سے زینوی کہلاتے تھے۔ لیکن بعد میں رواتی (Stoics) کہلانے لگے۔ مگر ان کے درس رواق کے اندر ہوتے تھے۔ اس کی سیرت کی وجہ سے تمام لوگ اس کی عزت کرتے تھے۔ اس کی موت خودکشی سے واقع ہوئی۔ کلینتیس اس کا جانشین ہوا وہ خاص اخلاقی قوت کا مالک اور اعتدال پسند شخص تھا۔ لیکن اس کے فکر میں زینو کی سی ہمہ گیری نہیں پائی جاتی تھی۔ اس کا سن ولادت سنہ ۳۳۱ ق۔م ہے۔ بعض تے نزدیک انہی برس کی عمر میں اور بعض کے نزدیک ننانوے برس کی عمر میں اس نے بھی اپنے آپ کو بھوک سے مار ڈالا کلینتیس کے علاوہ زینو کے براہ راست تلامذہ میں مفصلہ ذیل خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ پرسیپس جو استاد کا ہم وطن تھا۔ اور اسی کے گھر میں رہتا تھا۔ ارسٹو اور ہرکلیس۔ سفروس باسفورس کا رہنے والا جو اپارٹا کے بادشاہ کلیمینز کا اٹالین تھا اور ارائس جو سیلیشیا کا شاعر تھا۔ کلینتیس کا جانشین کرائس ہوا۔ (سن ولادت سنہ ۲۸۱ ق۔م وفات سنہ ۲۰۹ ق۔م) وہ ایک حکمت پس منطقی اور محقق عالم تھا وہ ایک کامیاب معلم اور کثیر تصانیف کا مصنف تھا۔ اگرچہ اس کی کتابوں میں بہت انتشار مضامین پایا جاتا ہے لیکن اس نے رواقیت کی تعلیم کو مکمل کیا اور اس کی وجہ سے اس فلسفے کو بہت وسیع اشاعت میسر ہوئی۔ کرائس کے

شاگردوں میں سے دوس کے جانشین ہوئے ایک ٹارسس کا رہنے والا  
زینو دوسرا دیوجانس بابلی جو ۳۰۰ ق۔ م میں روم کی جانب سفارت فلاح  
میں شریک تھا۔

## ۱۷۔ رواقی نظام کی ماہیت اور اسکی تقسیم

رواقی جماعت کی پہلی تین صدیوں کی کثیر تصانیف میں سے  
بعض کتابوں کے فقط اجزا ملتے ہیں۔ متاخرین رواقی تعلیم کو ایک مکمل  
صورت میں پیش کرتے ہیں اور واضح طور پر یہ نہیں بتاتے کہ اس کے  
اندر خاص زینو کے نظریات کونسے ہیں اور بعد میں اس کے شاگردوں  
خصوصاً کرائسٹس نے اُن پر کیا اضافہ کیا۔ اس لئے ہم مجبور ہیں کہ ہم  
رواقی نظام کی وہی صورت پیش کریں جو اس نے کرائسٹس کے بعد  
اختیار کی اور ان امتیازات و اختلافات کو بیان کریں جو اس جماعت  
کے اندر پیدا ہوئے جہاں تک کہ ان کا علم کسی قدر یقین کے ساتھ  
ممکن ہو سکتا ہے۔

رواقی جماعت کے بانی نے فلسفے کی جانب اولاً اس لئے رجوع  
کیا کہ اخلاقی زندگی کے لئے کوئی مستحکم اساس تلاش کی جائے۔ اس  
ضرورت کو پورا کرنے کے لئے پہلے اس نے کرائسٹس کلبی سے تعلیم  
حاصل کی۔ اس کے پیرو بھی اپنے آپ کو سقراطی اسکول کی کلبی شاخ  
سے متعلق سمجھتے تھے۔ اور جب وہ ایسے لوگوں کی مثال دینا چاہتے  
تھے جو عارف کامل کی زندگی کے قریب پہنچ گئے ہوں تو وہ سقراط  
کے علاوہ دیوجانس کلبی اور انستھینز کا پتہ نام لیتے تھے ان فلاسفہ  
کی طرح اُن کا بھی مقصد ہی تھا کہ انسان کو نیکی کے ذریعے سے  
آزادی اور خوشی حاصل ہو۔ یہ لوگ بھی فلسفے کی یہی تعریف کرتے تھے۔

کہ فلسفہ نیکی کی زندگی بسر کرنے کا نام ہے۔ اور علمی تحقیق کی قدر و قیمت ان کے ہاں اُسی حد تک تھی، جس حد تک کہ وہ اخلاقی زندگی میں معاون ہو سکے۔ اخلاقی فرائض کا تصور ان کے ہاں کلیتہاً سے بہت ملتا جلتا ہے لیکن جو چیز روایت کو کلیت سے خاص طور پر ممتاز کرتی ہے وہ علمی تحقیق کی اہمیت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے ہاں فلسفہ کا مقصد و منتظر انسان کی اخلاقی حالت کا درست کرنا ہے لیکن صحیح اخلاق صحیح علم کے بغیر ناممکن ہے۔ ان کے ہاں نیک اور فاضل مراد و الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ اگرچہ عمل نیک فلسفہ کا مقصد ہے لیکن ان کے ہاں فلسفہ کی یہ تعریف بھی ہے کہ وہ الہی اور انسانی حقائق کا علم ہے۔ ان میں سے ہر س کی طرح بعض لوگ ایسے بھی تھے جنہوں نے علم کو زندگی کا مقصد اعلیٰ قرار دیا اور اس طرح گویا زینو سے ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ اس کے برعکس ارسطو نے یہ کوشش کی کہ روایت کو کلیت کی طرف لے آئے۔ وہ علمی زندگی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اور عمداً منطق اور طبیعیات سے جاہل رہنا چاہتا تھا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ منطق ایک بے کار مشغلہ ہے۔ اور طبیعیات یعنی حقائق فطرت کا علم انسان کے قواعد عقلی سے ماورا ہے۔ اخلاقیات میں بھی وہ فقط اصول سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ زندگی کے تفصیلی قواعد کو وہ اس قدر قابلِ توجہ خیال نہیں کرتا تھا۔ زینو خود علم و حکمت کو اخلاقی عمل کے لئے لازمی سمجھتا تھا۔ اس نے منطق اخلاقیات اور طبیعیات میں فلسفہ کی تقسیم کو افلاطونیوں سے اخذ کیا۔ اپنی اخلاقیات کی تنظیم کے لئے اس نے خاص طور پر ہیراکلیٹوس کی طرف رجوع کیا جس کی طبیعیات کو وہ اس لئے پسند کرتا تھا کہ وہ اس اصول پر مبنی تھی کہ عالم کے اندر تمام اشیاء ایک ہی اصلی وجود کے تعینات ہیں، فطرت کے اندر ایک ہی قانون جاری و ساری ہے۔ اور انسانوں کے اعمال بھی

اسی قانون کے ماتحت ہونے چاہئیں۔ دوسری طرف یہ بات تھی کہ زینو، افلاطون اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو قبول نہیں کر سکتا تھا۔ وہ ان کی ثنویت سے بیزار تھا۔ جس کے مطابق عالم کے اندر کورانہ جبر عقل کے دوش بدوش چلتا ہے۔ اور انسانی زندگی کے اندر عقل کی حکومت میں مغل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں افلاطون اور ارسطو کی تصوریت اور روحیت اس اسمیت (Nominalism) کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتی تھی۔ جسے زینو نے امتنعینہ سے حاصل کیا تھا۔ اور وہ اس کے لئے بھی موزوں نہیں تھی کہ زینو کے لئے ایک مستحکم بنیاد عمل بن سکے۔ لیکن زینو اور اس کی جماعت نے سقراطی افلاطونی غایت اور اس کے ساتھ خدا کی رحمانیت پر اعتقاد، اپنے نظریہ عالم میں قطعی طور پر داخل کر لیا۔ علاوہ ازیں زینو نے بعض تفصیلات میں ہسرافیتوس کی طبیعیات میں ارسطاطالیسی تعلیمات کو شامل کر دیا۔ اس سے زیادہ گہرا اثر روایت پر مثالی منطق کا ہوا، خاص کر اکتیس کے بعد اخلاقیات کے اندر زینو کی بڑی کوشش یہ تھی کہ کلیت کی درستی کو کم کیا جائے۔ اس کی اس کوشش نے نہایت اہم نتائج پیدا کئے۔ روایت کلیت کا محض نسل نہیں ہے۔ کلیت کے اندر اس نئے قدیم تعلیمات کے بعض عناصر کو شامل کر کے بہت کچھ رد و بدل اور اضافہ کیا۔

روایتیں فلسفے کو جن تین حصوں میں تقسیم کرتے تھے۔

تدریس میں ان کے تقدم و تاخر کی نسبت ان کی اضافی قیمت کے لحاظ سے راہیں مختلف تھیں۔ کبھی طبیعیات کو اعلیٰ ترین خیال کیا تھا اس لئے کہ وہ حقائق الہیہ کا علم ہے اور کبھی اخلاقیات کو، اس لئے کہ وہ انسان کے لئے اہم ترین علم ہے۔ لیکن خود زینو اور کراٹیس منطق سے شروع کرتے تھے، اس کے بعد طبیعیات پڑھا کر اخلاقیات پر ختم کرتے تھے۔

## ۶۸۔ رواقی منطق

(Logic) منطق کا لفظ شاید سب سے پہلے زینو نے استعمال کیا۔ کراٹیس کے زمانے سے رواقیین اس نئے تحت میں ان تمام حقیقتات کو داخل کرتے تھے جو باطنی یا خارجی منطق سے متعلق ہوں۔ اسی لئے وہ اس کے دو حصے کرتے تھے (Rhetorie) کہ خطابت اور (Dialectie) منطقی نقدیق و رہبان، مونوالڈ کے ساتھ کبھی تصورات کے معیارات اور ان کے تعین کو بھی شامل کر دیتے تھے۔ قبل الذکر یعنی خطابت میں وہ نظریہ شعرا، نظریہ موسیقی اور صرف دعو کو داخل کرتے تھے جس کی ترقی اسکندروی اور رومانی دور میں بہت کچھ رواقیین کی مرہونِ منت ہے۔ اس جماعت میں جو کچھ علیات تھیں وہ معیاراتِ صداقت کے تحت میں آتی تھیں۔ افلاطون اور ارسطو کے مقابلہ میں رواقیین فقط مشاہدے اور تجربے کے قائل ہیں۔ انسٹیفیز نے یہ کہا تھا کہ فقط انفرادی اشیاء ہی حقیقی ہیں۔ زینو نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ تمام علم افرادِ اشیاء کے لورا کے سے حاصل ہوتا ہے۔ رواقیین کے مطابق پیدا ہونے کے وقت روح ایک لوحِ سادہ ہوتی ہے۔ بعد میں اس پر جو کچھ منقوش ہوتا ہے۔ وہ اشیاء کی وجہ سے ہوتا ہے۔ زینو اور کلیتھیز دونوں نے یہ کہا کہ استحضارِ روح پر اشیاء کے ارتسام کا نام ہے یا جیسے کہ کراٹیس کا خیال تھا کہ اشیاء سے روح کے اندر ایک اتعیر پیدا ہوتا ہے۔ جو خارجی حالات اور بعض اوقات باطنی کیفیات کا پتہ دیتا ہے۔ اور اک سے یادداشت پیدا ہوتی ہے اور اس سے تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ اور اکات سے نتائج اخذ کر کے ہم کلی تصورات پر پہنچے ہیں۔



جو علمی تحقیق سے پیشتر انسانوں کے عقائد کو متعین کرتے ہیں۔ تصورات کو وضع کرنا اور باقاعدہ ان کا ثبوت دینے کا نام حکمت ہے۔ حکمت کی خاص قیمت یہ ہے کہ اس سے ایسے عقائد پیدا ہوتے ہیں جو اعتراضات سے متزلزل نہیں ہو سکتے چونکہ تمام تصورات اور اکائیات سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی صحت اور قیمت کا مدار اس بات پر ہے کہ آیا ایسے اور اکائیات کا وجود ہے جن کی نسبت یقین سے یہ کہہ سکیں کہ وہ اپنے معروضات کے بالکل مطابق ہیں۔ روایتیں اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ہمارے بعض تصورات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ہم ان کو ماننے پر مجبور ہوتے ہیں ان کے ساتھ یہ شعور وابستہ ہوتا ہے کہ وہ فقط حقیقت سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور بدیہی ہیں۔ زیو اسی قسم کے یقینی ادراک کو تصور کرتا ہے تصور کے اندر بھی وہی کچھ ہوتا ہے جو سادہ ادراک میں ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ یقین وابستہ ہوتا ہے کہ وہ شے معروض کے مطابق ہے اسی قسم کا تقویری ادراک معیار صداقت ہے۔ چونکہ مشترک یا کلی تصورات اور اکائیات ہی سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان کو بھی معیار صداقت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن امکان علم کا آخری اور قطعی ثبوت روایتیں کے ہاں یہ ہے کہ اگر مجمع علم ممکن نہ ہو تو عمل کے لئے کوئی معقول عقیدہ قائم نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں نے اپنے آپ کو اس تناقض میں مبتلا کر لیا کہ ایک طرف انہوں نے ادراک کو معیار صداقت بنایا اور دوسری طرف یہ کہا کہ کامل یقینی علم فقط حکمت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ بات نہ صرف ان کی علمی ضرورتوں کے مطابق تھی بلکہ یہ ایک ایسے نظام کا عملی تقاضا تھا جو انسانوں کی نیکی اور سعادت تکو ایک تکلی قانون کے ماتحت زندگی بسر کرنے پر منحصر کرنا تھا۔

روایتیں کے ہاں (Dialectic) کا وہ حصہ جو ہماری

منطق صوری کے مطابق ہے تعبیر اور تضمن سے بحث کرتا ہے۔ یہ یا مکمل ہوتا ہے یا غیر مکمل۔ پہلے حصے میں نقورات ہیں اور دوسرے میں قضایا۔ نقورات کی نسبت ان کے اہم ترین خیالات ان کے نظریہ مقولات میں پائے جاتے ہیں۔ ارسطو کے اوس مقولات کی جگہ ردائیین کے ہاں فقط چار مقولات تھے ان چار کا باہمی تعلق اس قسم کا تھا کہ ہر مؤخر مقولہ اپنے سے پہلے مقولے کا زیادہ قریبی تعین تھا اس لئے وہ پہلا اس میں شامل تھا۔ وہ چار مقولے یہ ہیں (۱) محل (۲) خاصیت (۳) صفت (۴) صفت اضافی یہ چاروں مقولے جس ایک تصور اعم کے تحت آتے ہیں وہ بعض کے نزدیک وجود ہے (غالباً زینو بھی انہیں میں سے ہے) اور بعض اس کے لئے کچھ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ پھر اس کچھ کو وہ وجود اور غیر وجود میں تقسیم کرتے ہیں۔ مکمل قضایا میں تصدیقات ان کو کہتے ہیں جو یا صحیح ہیں یا غلط۔ یہ لوگ تصدیق بسیط اور تصدیق مرکب میں امتیاز کرتے تھے۔ اور مؤخر الذکر کے تحت وہ خاص طور پر افتراضی تصدیقات پر بحث کرتے تھے۔ قیاس استخراجی میں بھی وہ افتراضی اور انفصائی قضایا کو اسی اہمیت دیتے تھے کہ خاص معنوں میں فقط انہیں کو اثباتات سمجھتے تھے۔ اس روائی منطق کی علمی قیمت بہت کم ہے تفصیلات کے اندر کہیں کہیں خاص تحقیق کی گئی ہے۔ لیکن گرائیس نے اس کے اندر جو مصطلحات اور خالی الفاظ کا گورکھ دیکھا داخل کر دیا تھا اس سے اس علم کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا تھا۔

## ۶۹۔ روائی طبیعیات۔ اساتذہ اور کائنات

ردائیین کے نظریہ عالم میں تین میلانات پائے جاتے ہیں۔

افلاطونی اور ارسطاطیلیسی ثنویت کے مقابلہ میں رواقیین علتِ اولیٰ کی وحدت کے قائل ہیں جس سے وہ عالم کی وحدت کو اخذ کرتے ہیں ان کی مابعد الطبیعیات وحدیتی ہے اور ان کی تصوریت کے مقابلہ میں اس میں موجودیت بلکہ مادیت پائی جاتی ہے۔ باتیں ہمہ وہ عالم میں ہر چیز کو عقل کی پیداوار سمجھتے تھے جیسا کہ ان کی اخلاقیات کا تقاضا تھا، اور عقل مطلق کو عالم کی انتہائی علت قرار دیتے تھے۔ ان کا نقطہ نظر غایتی اور الہیتی ہے اور ان کی وحدتِ الہیتی وحدت الوجود ہے۔

رواقیت کی تعلیم کے مطابق فقط اجسام حقیقی ہیں۔ ان کے نزدیک فقط وہی چیز حقیقی ہے جو یا فاعل ہے یا منفعل، لیکن یہ صفات فقط اجسام میں آئے جاتے ہیں۔ انسانی روح اور خدا سمیت وہ نہ صرف تمام جوامہر کو اجسام کہتے تھے بلکہ صفات اشیاء کے بھی مستقل جسمانی وجود کے قائل تھے۔ فاعل جذبات، حکمت رفتار وغیرہ سب ان کے ہاں اجسام اور جاندار ہستیاں کہلاتی ہیں لیکن مجرد زمان اور مکان وغیرہ کو وہ اجسام نہیں کہتے تھے۔ یہ ایک متناقض بات تھی لیکن وہ اس سے بچ نہیں سکتے تھے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ روح تمام جسم کے اندر اور صفات شے تمام شے کے اندر جاری و ساری ہوتے ہیں۔ انھوں نے اس نظریہ کو رد کر دیا کہ اجسام ناقابلِ ادخال ہیں۔ وہ کہتے تھے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اندر پوری طرح حلول کر سکتا ہے بغیر اس کے کہ ان دونوں کے مادے ملکر ایک ہو جائیں۔ لیکن اپنی مادیت کے باوجود وہ مادے میں اور ان قوتوں میں جو اس میں کام کرتی ہیں امتیاز کرتے تھے۔ مادہ بے قوت کو وہ صفات سے معز سمجھتے تھے اور تمام صفات اشیاء کو اس عقلی قوت سے اخذ کرتے تھے جو ان کے اندر جاری و ساری ہے۔ مکان کے پُرپونے کو بھی وہ دو قسم کی حرکات سے اخذ کرتے تھے۔ ایک تکلیف اور

دوسری تلطیف، ایک اندر کی جانب اور دوسری باہر کی جانب۔ لیکن عالم کی تمام قوتیں ایک اصل قوت کی مظہر ہیں۔ کائنات میں کثرت کے اندر جو وحدت پائی جاتی ہے وہ وحدت علت کی شہادت دیتی ہے تمام حقیقی چیزوں کی طرح یہ جو ہر کچھ بھی جسمانی ہے۔ وہ ایک گرم بخار یا آگ کی طرح ہے کیونکہ اشیاء میں تمام حیات و حرکت گرمی ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن عالم کا کمال، مقاصد و ذرائع کی تنظیم اور خاص کر فطرتِ انسانی کا عقلی عنصر اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ عالم کی یہ انتہائی علت عقلِ کامل اور رحیمِ دکریم ہوگی جسے خدا کہتے ہیں۔ اس تہتی میں یہ تمام کمالات اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ کامل ترین مادے سے بنی ہوئی ہے تمام اشیاء کے خواص اور حیات و حرکت اس کی رہن منت ہے اس لئے عالم سے اس کا تعلق اسی منظم کا ہے جیسا ہماری رُوح کا تعلق ہمارے جسم سے۔ وہ تمام چیزوں کو زندگی بخشی ہے اور ان کے اندر حرارت کی طرح سرایت کئے ہوئے ہے۔ وہ رُوحِ عالم، عقلِ عالم، ربوبیت، مقدر، فطرت، اور قانونِ کلی ہے۔ یہ تمام تصورات مختلف طریقوں سے ایک ہی حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں۔ جس طرح رُوحِ انسانی اگرچہ تمام جسم میں موجود ہے لیکن حکمراں حصہ باقی جسم سے الگ ہے۔ اور اس کا ایک خاص مقام ہے، یہی کیفیت رُوحِ کائنات کی بھی ہے خدا یا یزوتیں کا مقام کائنات کے آخری دائرے میں ہے جہاں سے وہ تمام عالم میں ساری ہوتا ہے۔ آرشیڈیموس کے نزدیک وہ مرکزِ عالم میں ہے اور کلینتھنیز کے نزدیک آفتاب میں۔ لیکن کائنات سے اس کا اتنا محض اضافی ہے ایک بلا واسطہ الہی وجود ہے اور دوسرا بلا واسطہ الہی وجود۔ فی نفسہ دونوں ایک ہیں۔ وجود حقیقی ایک ہی ہے جس کا ایک حصہ عالم کی صورت اختیار کرتا ہے اور دوسرا حصہ اپنی اصلی شکل پر رہتا ہے اور بہ حیثیت علتِ فاعلہ یا خدا کے وہ پہلے حصے کے

رو برو ہوتا ہے۔ یہ امتیاز شہود اضافی اور گذشتہ ہے یہ ایک وقت کے اندر پیدا ہوا ہے اور کسی وقت فنا ہو جائے گا۔

عالم کو بنانے کے لئے خدا نے پہلے اپنے آتش بخار کو ہوا میں تبدیل کیا پھر پانی میں جس کے اندر وہ فوت صانع کی حیثیت سے موجود تھا۔ ایک حصہ زمین بن گیا ایک حصہ پانی رہا، اور ایک حصہ ہوا میں تبدیل ہوا۔ ہوا میں مزید تکلیف سے غصری آگ پیدا ہوئی۔ روح کائنات یعنی خدا کے مقابلے میں کائنات کا جسم اس طرح بنا۔ چونکہ یہ مخالف زمانہ کے اندر پیدا ہوا ہے اس لئے زمانے کے اندر یہ فنا ہو جائے گا جب موجودہ کائنات کا دور ختم ہو جائے گا تو ایک عالمگیر آتش زدگی میں ہر شے پھر دھواں ہو جائے گی۔ زلیوں عالم کو اپنے اندر لے لیتا ہے۔ اور پھر ایک مقررہ وقت پر اس کو باہر نکالتا ہے۔ کائنات کو خدا ہمیشہ اسی طرح بناتا اور سوخت کرتا رہتا ہے۔ چونکہ یہ فنا اور اجیا ایک ہی قانون کے تحت میں واقع ہوتا ہے اس لئے کائنات ہر بار ہو بہو پہلے کی طرح بنتی ہے۔ تمام اشیاء و اشخاص اور تمام واقعات بالتفصیل ہر کائنات میں دہرائے جاتے ہیں۔ عالم کے تمام مظاہر میں علت و معلول کا ایک جبری سلسلہ پایا جاتا ہے۔ اس قسم کی تقدیر کا تصور روایتیں کے نظام وحدت الوجود کے بالکل مطابق ہے، اور انسانی ارادہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ انسان اپنے ارادے سے عمل کرتا ہے، کیونکہ اس کا محرک اس کے اندر ہوتا ہے۔ تقدیر کے تقاضے کو بھی وہ بالارادہ یعنی اپنی مرضی سے پورا کر سکتا ہے لیکن ہر حالت میں اس کو پورا ضرور کرنا پڑتا ہے۔ عالم کا کمال و جہاں علت اولیٰ کی وحدت اور اسکی عقلیت کا نتیجہ ہے۔ خدا کے عقیدے کے ساتھ روایتیں اس کو اپنا فرض سمجھتے تھے کہ عالم کے کمال کو ثابت کریں اور نقص و شر کی وجہ سے اس پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ ان کا جواب دیں یہ طبیعی دینیات اور

حمایت الہی خاص طور پر کرسٹیس کا کارنامہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن یہ شخص نہایت ادنیٰ قسم کی سطحی غایت سے اس عقیدے کے لئے دلائل ہتیا کرتا تھا کہ کائنات دیوتاؤں اور انسانوں کے لئے بنی ہے۔ روائی حمایت الہی کا یہ اساسی تصور کہ فرد کا نقص کل کے کمال میں معاون ہے بعد میں ہمیشہ اس قسم کی کوششوں کے لئے ایک نمونہ بنا رہا لیکن اخلاقی شرک الہی تقدیر کے ساتھ متحد کرنے کا مسئلہ ان کے لئے لاجعل تھا کیونکہ وہ بدی کی وسعت اور قوت کی نہایت تاریک تصور کھینچنے کے عادی تھے۔

## ۱۔ فطرت اور انسان

اپنی تعلیم فطرت میں رواقیین بنبت ہیراکلیٹوس کے ارسطو سے قریب تر رہے جو اس زمانے کے علم کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک ناگزیر بات تھی۔ بعض معمولی تبدیلیوں کو نظر انداز کر کے عناصر اربعہ کی بنبت انھوں نے ارسطو کی پیروی کی اگرچہ انھوں نے ایشیہ کو پانچویں عنصر کے طور پر پیش نہیں کیا لیکن وہ ایشیہ آتش اور ارضی آتش میں فرق کرتے تھے ایشیہ آتش دائروں میں حرکت کرتی ہے۔ اور ارضی آتش خطوط مستقیم میں گزرتی بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تمام عنصری مادے ایک دوسرے میں منتقل ہوتے رہتے ہیں، تمام چیزوں میں دائمی تغیر ہے، اور اس طرح سے عالم قائم رہتا ہے۔ اس لئے وہ ارسطو سے اس بات میں متفق نہیں تھے کہ تغیر فقط عالم زیر قمری میں پایا جاتا ہے۔

عالم کی بناوٹ کی نسبت وہ مروجہ خیالات پر قائم رہے۔ تاہم ان کی نسبت ان کا یہ خیال تھا کہ اپنے برجوں میں جڑے ہوئے ہیں۔ زمین اور پانی سے جو بخارات نکلتے رہتے ہیں۔ ان سے آگ کی پرتش ہوتی رہتی ہے۔ الوہیت اور عقلیت آگ کی پاکیزگی کے ساتھ وابستہ ہیں۔

عالم فطرت چار اصناف میں منقسم ہے، جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان۔ حیوانوں کے اندر روح حیوانی ہے اور انسانوں کے اندر روح عقلی

ان حکماء کو تمام مخلوقات میں سے خاص دلچسپی فقط انسان سے ہے، اور انسان میں اس کی روح سے۔ تمام حقیقی چیزوں کی طرح روح کی فطرت بھی مادی ہے۔ طبعی تولید میں وہ جسم کے ساتھ پیدا ہوتی ہے، لیکن روح کا مادہ اشرف والطف ہوتا ہے۔ اس الہی آتش نے اس وقت انسانوں کے اجسام میں حلول کیا، جب وہ پہلے پہل ایثر میں سے بنے یہ آگ والدین سے اولاد میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس آتش روح کو خون سے غذا ملتی ہے۔ روح کا مقام حکومت قلب میں ہے جو دوران خون کا مرکز ہے یہاں سے سات شاخیں نکلتی ہیں۔ پانچ حواس، چھٹی قوت، ناطقہ اور ساتویں قوت تناسل۔ یہ شاخیں ان اعضا کی طرف جاتی ہیں جو خاص ان کے لئے بنے ہیں۔ شخصیت کا مقام عقل میں ہے جو جسم کے اندر حکمراں ہے۔ روح کے ادنیٰ اور اعلیٰ افعال اسی سے متعلق ہیں، اور تصورات اور ارادوں کا رد و قبول اسی کے اختیار میں ہے، جن معنوں میں کہ روانی جبریت کے اندر یہ ممکن ہو سکتا ہے۔ موت کے بعد کلینتمنیز کے نزدیک تمام روہیں اور کراسٹیس کے مطابق فقط ایسی روہیں جنہوں نے ضروری قوت حاصل کرنی ہے، یعنی عاقلوں کی روہیں، عالم کے انجام تک قائم رہتی ہیں، تاکہ اس وقت خدا کے اندر واپس چلی جائیں، لیکن یہ محدود اور تنہا بقائے حیات رواقین اور خائسکرتین کا کو اس سے مانع نہیں ہوتی کہ وہ حیات بعد الموت کی برتری اور سعادت کو، افلاطون اور عیسائی الہیین کی طرح ذوق و شوق سے بیان کریں۔

## ۱۔ روائی اخلاق اور اس کی خصوصیات

ہر چیز قوانین عالم کی پیروی کرتی ہے، لیکن فقط انسان اپنی عقل کی بدولت ان قوانین کا علم رکھتا اور ان پر عمل کر سکتا ہے۔ روائی اخلاق کا یہ ایک اساسی خیال ہے۔ عام طور پر وہ اس اصول کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں، کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہیے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اس اصول کو اس صورت میں رزینو کے چٹا بھینے سے مرتب کیا اور رزینو فقط یہ کہتا تھا کہ زندگی آپ اپنے مطابق ہونی چاہیے یا بالفاظ دیگر اس میں داخلی موافقت ہونی چاہئے۔ ویو جاس نے اس کے خلاف بیان کیا ہے، اور خود پولیبیوس بھی جو رزینو کا استاد تھا، حیات مطابق فطرت کا متقاضی تھا۔ اگر کلینٹیمینز اور کراٹیس اس کو فطرت کٹی یا فطرت انسانی کہتے تھے، تو یہ تصحیح محض لفظی تھی۔ فطرت کی وہ تحریک جو ہر ہستی میں پائی جاتی ہے، تحفظ ذات کی تحریک ہے۔ وہ چیز یا عمل باقیمت ہے جو اس مقصد کو پورا کرے، اور سعادت ذات میں معاون ہو۔ عاقل انسان کے لئے وہی چیز باقیمت ہو سکتی ہے جو عقل کے مطابق ہو۔ عقل کے لئے فقط یہی خیر مطلق ہے اور نیکی ہی ان کی سعادت ہے، جو کسی اور شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ اس کے بالعکس یہ کہہ سکتے ہیں کہ فقط بدی ہی شرط مطلق ہے۔ باقی کسی چیز پر خیر و شر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ زندگی، صحت، عزت، مال و متاع، نفیِ نفسہ خیر نہیں، موت، بیماری، افلاس اور ذلت فی نفسہ شریں۔ لذت تو سب سے کم خیر یا خیرِ اعلیٰ کہلانے کی مستحق ہے۔ اور نہ وہ فی نفسہ لائقِ طلب ہے لذت ہمارے افعال کا ایک نتیجہ ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ افعال صحیح ہوں، کیونکہ سچی تسکین فقط



عمل راست سے پیدا ہو سکتی ہے لیکن لذت خود عمل کا مقصد نہیں بن سکتی۔ اگرچہ تمام روایتی کلینتھینز کی طرح انتہا پسند نہیں تھے، جو لذت کو ان چیزوں میں شمار ہی نہیں کرتا تھا۔ جو مطابق فطرت ہیں، لیکن سب روایتی اس پر متفق تھے کہ مقاصد سے الگ ہو کر لذت فی نفع کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ نیک آدمی کی سعادت اس میں ہے کہ اس کی طبیعت میں کسی قسم کا ہیجان نہ ہو، اس کو سکون قلب اور باطنی آزادی حاصل ہو۔ چونکہ انسان کے لئے فقط نیکی ہی قیمت رکھتی ہے۔ اس لئے اس کے حصول کی کوشش اس کی فطرت کا قانون اعم ہے۔ قانون اور فرض کا یہ تصور بہ نسبت فلاسفہ ماقبل کے روایتیوں کی تعلیم میں زیادہ نمایاں ہے۔ چونکہ انسان کے اندر عقلی محرکات کے علاوہ غیر عقلی محرکات بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ان کے ہاں نیکی خاص طور پر جذبات کے ساتھ جنگ کرنا ہے۔ زینو کے نزدیک تمام جذبات چار عنوانوں کے تحت آ سکتے ہیں لذت، خواہش، تشویش اور خوف۔ جذبات انسان کے اندر ایک غیر عقلی اور فاسد عنصر ہیں۔ فلاطینین اور مشائین ان کے انضباط کی تعلیم دیتے تھے، لیکن حقیقت ان کی بیخ کنی لازمی ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ جذبات سے آزاد ہو کر طبیعت کو بالکل بے ہیجان کر دیں۔ جذبات کے مخالف نیکی روح کی عقلی صفت کا نام ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ کردار کی نسبت مجمع تصور قائم ہو اسی لئے نیکی علم ہے، اور بدی جہالت لیکن روایتیوں کے ہاں اس علم کے ساتھ قوت ارادی کا اس قدر گہرا تعلق ہے کہ یہ کہنا بھی درست ہے، کہ نیکی کا جو ہر قوت ارادی میں ہے۔ زینو بصیرت کو تمام فضائل کی جڑ قرار دیتا تھا کلینتھینز قوت نفس کو اور ارسطو صحت کو۔ کراسیتس کے زمانے سے عام طور پر حکمت کہ فضائل کا منبع قرار دیا جاتا ہے، جس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ

الہی اور انسانی حقائق کا علم ہے حکمت سے چار فضائل کبریٰ اخذ ہوتے ہیں جن کی تقسیم مختلف طور پر کی گئی ہے۔ بصیرت، شجاعت، ضبط نفس اور عدل۔ کلینٹھنیز کے ہاں بصیرت کی جگہ صبر یا استقلال ہے۔ ارسطو کے نزدیک (اور حقیقت میں کلینٹھنیز کا بھی یہی خیال ہے) فضائل کا امتیاز فقط ان معروضات کے اختلاف پر مبنی ہے جن کے اندر وہ ظاہر ہوتے ہیں، لیکن کراٹیس اور بعد کے مصنفین کے نزدیک فضائل کا فرق ذاتی اور کیفی ہے اس امر میں سب متفق ہیں کہ ایک ہی روح کے مظاہر ہونے کے لحاظ سے سب فضائل باہم وابستہ ہیں۔ جہاں ایک فضیلت ہے وہاں لازماً سب فضائل ہونے چاہئیں اسی طرح جہاں ایک بدی ہے وہاں سب بدیوں کا ہونا ضروری ہے لہذا تمام حقائق خدائی میں اور تمام سنیات خرابی میں مساوی ہیں۔ سب کچھ روح پر منحصر ہے۔ اس سے فرض کی انجام دہی نیکی بن جاتی ہے۔ عمل کی ظاہری صورت کچھ اہمیت نہیں رکھتی۔ یہ روح یا پوری طرح موجود ہوتی ہے۔ یا بالکل غائب۔ نیکی اور بدی ایسے صفات ہیں کہ ان میں مقدار کا فرق نہیں ہو سکتا۔ کوئی شخص جزو نیکی یا بد نہیں ہو سکتا۔ وہ یا نیکی ہے یا بد، کچھ یہ اور کچھ وہ نہیں ہو سکتا۔ یا وہ عادل ہے یا احمق۔ بہت قابل ہونے کے باوجود بھی انسان احمق ہوتے ہیں۔ مردِ عاقل کمال کا نصب العین ہے اور چونکہ سعادت کی یہی واحد شرط ہے۔ اس لئے وہ سعادت کا بھی نصب العین ہے۔ اسی طرح احمق، نقص و بدی اور شقاوت و مصیبت کا نمونہ ہے۔ مردِ عاقل کے لئے رہنمائی بڑے فصیح و بلیغ و خطیبانہ الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ فقط مردِ عاقل ہی آزاد ہے وہی جمیل ہے وہی منعم ہے وہی سعادہ ہے۔ وہ تمام فضائل اور تمام علم کا مالک ہے تمام اسعاطات میں اس کا عمل صحیح ہوتا ہے وہی حقیقی بادشاہ حقیقی ریاست وال، حقیقی شاعر، حقیقی نبی اور حقیقی رہنما ہے۔ فقط وہی دیوتاؤں کا دوست ہے اور تمام حوائج و

آلام سے بری ہے۔ اس کی نیکی اس سے زائل نہیں ہو سکتی۔ اس کی مسرت خدا کی مسرت کی طرح ہے، اور اس میں وقت سے اضافہ نہیں ہو سکتا۔ جو احمق ہے، وہ نہایت بُرا اور نہایت معصیت زدہ شخص ہے۔ وہ غبی ہے، گدا ہے اور غلام ہے وہ کبھی غمک عمل کر ہی نہیں سکتا۔ تمام احمق لوگ دیوانے ہیں۔ رواقیین نے نزدیک چند لوگوں کو مشنہ کر کے باقی تمام انسان احمق ہیں۔ نہایت مشہور ریاضوں اور شجاعوں پر فتویٰ لگاتے ہوئے فقط اتنی رعایت کی گئی ہے کہ نوع انسا کی عام برائیاں ان میں دوسرے لوگوں سے کم پائی جاتی ہیں۔

ان تمام باتوں میں رواقیین اصول کلیت کے پیرو ہیں سوائے ان تبدیلیوں کے جو ان اصولوں کو علمی طور پر قائم کرنے میں پیدا ہوئیں لیکن ذیو پر یہ حقیقت پوشیدہ نہیں تھی کہ اس قسم کی تعلیم میں بہت سی تحدید اور تغیر کی ضرورت ہے۔ یہ تبدیلیاں فقط اسی لئے ضروری نہیں تھیں کہ یہ تعلیم ایک محدود فرقے سے نکل کر ایک سادہ جی قوت بن سکے رواقی اخلاقیات کے مسلمات بھی اس کے متقاضی تھے ایک ایسا نظام جو فطری طور پر ایک کلی عقیدے کو، اور علمی طبع پر فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کو تسلیم کرتا تھا وہ اشنٹھینز اور دیوجانس کی طرح علم اور فطرت کے ساتھ ایسا صریح تناقض برقرار نہیں رکھ سکتا تھا ان اشیاء کی جو اخلاقاً بے طرف ہیں، تین نہیں کی گئی ہیں۔ (۱) وہ جو فطرت کے مطابق ہیں، اور اس لئے قیمت رکھتی ہیں ایسی چیزیں فی نفسہ قابل آرنو اور قابل ترجیح ہیں (۲) وہ چیزیں جو خلاف فطرت ہونے کی وجہ سے کوئی قیمت نہیں رکھتیں، اور اس لئے قابل رد ہیں۔ (۳) وہ چیزیں جن میں نہ کچھ خوبی ہے، اور نہ کچھ خرابی۔ انکو اس تقسیم کو قبول نہیں کرتا تھا اور انسان کی زندگی کا یہ مقصد قرار دیتا تھا کہ کسی چیز کو خیر نہ سمجھا جائے۔ اس نے ذہن سے اشنٹھینز کی طرف رجعت کی۔ اسی لئے اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس کی تعلیم کے مطابق

کسی اصول پر عمل نہیں ہو سکتا۔ ہیئتیں نے زینو سے یوں اختلاف کیا کہ اخلاقاً بے طرف اشیاء میں سے بعض ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو زندگی کا مقصد ہی مقصد تو نہیں بن سکتیں لیکن معمولی اور ماتحت اغراض میں شمار ہو سکتی ہیں۔ اپنی تعلیم میں اسی قسم کی تبدیلیوں سے روایتیں عملی زندگی کے اغراض و مقاصد سے حقیقی تعلق قائم رکھ سکتے تھے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے تغیرات اکثر ان کے بنیادی اصولوں کے منافی معلوم ہوتے۔ ہیں قابلِ آرزو اور قابلِ رد چیزوں کے مابین انھوں نے کچھ مشروط یا متوسط فرائض کو تسلیم کیا، جو مقصدِ کامل سے الگ ہیں۔ اس قسم کے مشروط فرائض ایسے قواعد سے تعلق رکھتے ہیں جو بعض حالات میں قابلِ اطلاق نہیں رہتے۔ جس طرح بعض چیزوں کی اضافی قیمت کو تسلیم کرنا جائز سمجھا گیا۔ اسی طرح مردِ عاقل کی بے پہچانی میں اتنی بات کو روا رکھا گیا کہ جذبات کا آغاز اس کی طبیعت میں بھی ہوتا ہے، اگرچہ وہ ان کو رد کر دیتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ بعض مشغول جذبات ایسے ہیں کہ فقط مردِ عاقل ہی میں پائے جاتے ہیں، جب نوبت یہاں تک پہنچی کہ روایتیں اپنے میں سے کسی کو بھی مردِ عاقل یا عارف کے خطاب کے لائق نہیں سمجھتے تھے، اور سقراط و دیوجانس جیسے عقلا کی نسبت بھی ان کو شک تھا کہ وہ عارف کہلا سکتے ہیں یا نہیں تو یہ لازم ہو گیا کہ عارف اور احمق کے درمیان ایک اور درجہ مابین ہر کا تسلیم کیا جائے۔ بعد میں مابین کی نسبت انھوں نے ایسے الفاظ استعمال کرنے شروع کئے کہ ان میں اور مردِ عاقل میں تمیز کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

۲، اخلاقِ عملی۔ روایت کا تعلق مذہب کے ساتھ

اوسط کے بعد کی اخلاقیات میں یہ ایک عام خصوصیت پائی جاتی ہے

کہ اخلاقی فرائض کی تفصیلات پر بہت بحث کی جاتی ہے۔ رواقیین اس طرف خاص طور پر مائل تھے۔ وہ اکثر ان مسائل پر بحث کرتے تھے۔ جو فرائض کے تصادم سے پیدا ہوتے ہیں۔ زیادہ یا کمزور اخلاقی خیالات کو پھیلانے اور رواقی اخلاقیات کو عملاً موثر بنانے کے لئے یہ مباحث اگرچہ اہمیت رکھتے تھے۔ لیکن ان کی علمی قیمت کچھ زیادہ نہیں تھی، اور بعض اوقات اس قسم کی بحثیں بہت طفلانہ ہو جاتی تھیں ان کے اندر دو قسم کی کوششیں پائی جاتی ہیں۔ ایک کوشش یہ ہے کہ انسان اخلاقی اصولوں پر اس پختگی اور اعتماد نفس سے قائم رہے کہ وہ تمام خارجی اسباب و منافع سے بے نیاز ہو جائے۔ دوسری طرف یہ ہے کہ ایک مکمل کاجزہ ہونے کی حیثیت سے جو فرائض اس پر عائد ہوتے ہیں ان کو عمدگی سے پورا کرے۔ پہلی سمت سے وہ خصوصیات پیدا ہوتے ہیں جو دو اہمیت کو کلیت سے ورٹے میں ملے ہیں۔ دوسری سمت سے فرائض کا وہ احساس پیدا ہوا جس کی وجہ سے رواقیت، کلیت سے بلند تر اور وسیع تر ہو گئی۔ ہر ایسی شے سے بے نیازی جو ہماری اخلاقی فطرت پر اثر نہیں کر سکتی، جسمانی اور خارجی حالات سے ارفع و اعلیٰ ہونا، دیو چال کی طرح حواجج سے آزاد رہنا، اور مردِ مائل کا استغناء، یہ تمام چیزیں رواقیین کے نصب العین میں بھی داخل ہیں۔ رواقیین عام طور پر کلی طرز زندگی کا مطالبہ نہیں کرتے۔ لیکن اگر حالات اجازت دیں تو یہ انداز ایک مردِ حکیم کے شایان شان ہے۔ اس اصول نے کہ اعمال کی اخلاقیات فقط خاص قسم کے تاثرات پر مبنی ہے، اور عمل کی خارجی صورت پر منحصر نہیں، رواقیین کو ان کے پیشروؤں کی طرح بعض غلط راستوں پر ڈال دیا، اور بعض عجیب قسم کے خیالات اس کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ اگرچہ ان پر بہت سے اعتراضات محض فرضی حالتوں کو مد نظر رکھ کر کئے گئے ہیں، لیکن بعض اعتراضات ایسے بھی ہیں جو ان کے خیالات سے بطور نتائج اخذ کئے گئے ہیں۔ حالات سے آزاد رہنے کے سلسلے میں

ایک عجیب بات جو ان کی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ انسان اپنی مرضی سے اپنی زندگی کو ختم کر سکتا ہے۔ خودکشی کا جواز ان کے ہاں فقط انتہائی مصیبت کی حالت سے بچنے کے لئے ہی نہیں تھا بلکہ وہ اس کو اخلاقی حریت کے تحفظ کی ایک اشرف موت تصور کرتے تھے کیونکہ خودکشی سے انسان یہ ثابت کر دیتا ہے کہ زندگی کی اس کے ہاں کچھ قدر و قیمت نہیں۔ اگر حالات ایسے ہوں کہ موت اس ارضی زندگی کی بقا سے زیادہ مطابق فطرت معلوم ہو تو خودکشی ایک نہایت جائز فعل ہے۔ زینو، کلیمنٹینز، اراٹو سمیت ارسطو اور بہت سے روایتیں نے اپنی زندگی کو اپنے ہاتھوں سے ختم کر ڈالا۔ روایتیں اگرچہ اپنے سے باہر ہر چیز سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتے تھے، لیکن نوع انسان سے گہرا ربط محسوس کرتے تھے۔ انسان اپنی عقلیت کی وجہ سے اپنے آپ کو ایک عالمگیر کل کا جزو سمجھتا ہے۔ اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ اس کل کے لئے کام کرے وہ جانتا ہے کہ تمام عقلی ہمتیوں سے اس کا فطری رشتہ ہے وہ تمام انسانوں کے حقوق و فرائض میں مساوات کا قائل ہے کیونکہ تمام انسان ہم جنس ہیں، اور عقل و فطرت کے ایک ہی قسم کے قوانین کے ماتحت ہیں۔ ان کا فطری مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لئے زندگی بسر کریں۔ اجتماعی زندگی انسانی فطرت پر مبنی ہے عدل اور انسانیت اس کے لئے مقدم ہیں۔ نہ صرف عقلاً بلکہ تمام انسان فطرتاً ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ روایتیں نے دوستی کو اس قدر گراں بہا قرار دیا ہے کہ مردِ عاقل کے فلاح بالذات ہونے کا اصول اس سے ٹکرا جاتا ہے۔ انسانوں کے دیگر تعلقات بھی اخلاقی اہمیت رکھتے ہیں، وہ شادی کرنے کی ہدایت کرتے ہیں، اور تامل کی زندگی کو نہایت پاکیزہ اور اخلاقی انداز سے چلانے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ لوگ عملی سیاسیات میں زیادہ حصہ

نہیں لیتے تھے لیکن متاخرین کی فلسفیانہ جماعتوں میں روایتیں نے آئینی زندگی کے فرائض و حقوق پر نہایت دقیق اور مفصل بحثیں کی ہیں اور آزادی سے سیاست میں حقہ لینے والوں کی کثرت نقد اور ایسے لوگوں کی ہے جنہوں نے روایتیں سے تعلیم و تربیت حاصل کی۔ یہ سمجھ ہے کہ ان کی تعلیم یہ تھی کہ ایک فرد کا تعلق تمام نوع انسان سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے بہ نسبت اس تعلق کے جو اس کو اپنی قوم سے حاصل ہے۔ سیاسیات کی بجائے ہمہ وطنی ان کا اصل اصول تھا اور وہ اس تعلیم کے نہایت سرگرم اور کامیاب مبلغ تھے۔ انسانوں کی معاشرت اور ہر قسم کی اجتماعی زندگی کا مدار اس حقیقت پر ہے کہ تمام انسان عقل رکھتے ہیں اس لئے درحقیقت تمام انسانوں کی ایک ہی جہالت ہے۔

نبی آدم اعضائے یک و نکراند کہ در آفرینش زیک جوہر اند تمام انسان ایک ہی قانون کے ماتحت ہیں اور ایک ہی مملکت کے شہری ہیں۔ ہر انسان بہ حیثیت انسان ہمارے حسن سلوک کا حقدار ہے۔ غلام بھی ہم سے اپنے حقوق طلب کر سکتے ہیں اور عزت کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ ہمارے دشمن بھی انسان ہونے کی حیثیت سے ہمارے رحم اور ہماری مدد کا حق رکھتے ہیں۔ رومانی دور کے روایتیں اکثر اس آخری بات پر زور دیتے ہیں۔

تمام عاقل ہستیوں کے باہمی ربط سے روایتیں اس تصور پر پہنچے کہ تمام انسانوں اور تمام دیوتاؤں کی ایک ہی جماعت ہے اس جماعت کے قوانین کا غیر مشروط اتباع ہونا چاہئے۔ کائنات کے قوانین کی متابعت اور تقدیر کے سامنے تسلیم ان کے نزدیک مذہب کا حقیقی عنصر ہے۔ پارسی دیوتاؤں کی پرستش کا علم ہے لیکن دیوتاؤں کی پرستش یہ ہے کہ ان کی نسبت صحیح خیالات قائم کئے جائیں ان کی مرضی پر چلا جائے اور قلب و ارادہ کو

ہاک رکھ کر ان کے کمال کی نقل کی جائے، مختصر یہ کہ حکمت اور  
 یونانی ہی اصل پرستش ہے۔ حقیقی مذہب فلسفے سے الگ سرے سے  
 نہیں ہے۔ اسنے قومی مذہب کی نسبت رواقیین نے بہت کچھ لکھا  
 ہے دیوتاؤں کو انسانوں پر قیاس کرنا، ان کی نسبت جھوٹے افسانے  
 تراشنا اور ریت ریم وغیرہ کی لغویت کو اس جماعت کے پیرو  
 برنہ نے زہیو کے زمانے سے لیکر آخر تک، اور خاص کر سینیکا نے بہت  
 مذموم قرار دیا۔ لیکن بحیثیت مجموعی رواقیین قومی مذہب کے  
 مخالف نہیں بلکہ حامی ہیں، کچھ اس لئے کہ تمام لوگوں کا اس کو  
 صحیح تسلیم کرنا اس کی صداقت کا ایک ثبوت ہے لیکن زیادہ تر اس  
 وجہ سے کہ وہ اس کو عوام الناس کے اخلاق کے لئے ایک ضوری  
 سہارا تصور کرتے تھے۔ فلسفیانہ دینیات ان کے ہاں دیومالا کا  
 اہلی مضمون تھی۔ ان میں سے بالواسطہ اور بلاواسطہ دیوتاؤں میں  
 سے فقط ایک خدا کی پرستش جائز تھی۔ بلا واسطہ زیوس کی صورت  
 میں اور بالواسطہ دوسرے دیوتاؤں کی شکل میں، جن کو الہی قوتوں  
 کا نمائندہ تصور کیا جائے، ستاروں میں، عناصر میں، شجر و پتھر  
 میں، نوع انسان کے نام آوروں اور مسموں میں، ایک واحد خدا  
 مختلف اندازوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ رواقیین نے  
 دیوتاؤں کی پرستش کی بیشی تاویل کر کے اس کو ایک فلسفیانہ صداقت  
 بنالیا۔ ان سے پہلے یہ طریق تاویل کہیں کہیں مفکر نے استعمال  
 کیا تھا۔ لیکن زہیو اور رواقیین نے اس پر ایک نظام قائم کر دیا اور مختصر  
 اور کراسیس نے اس سے اس قدر بے سرو پا طریقے سے کام لیا کہ  
 اس معاملے میں متاخرین دہائیوں سے عیسائی یہودی یا دیگر مصنفوں میں  
 سے کوئی بھی ان سے گویے سبقت نہیں لے جاسکتا۔ پیٹگونی کی  
 ان کے ہاں بہت اہمیت تھی۔ نامعقول چیزوں کے لئے معقول  
 دلائل دیا کرتے تھے۔ چونکہ کائنات میں تمام اشیاء باہم مربوط



ہیں اس لئے خاص خاص علامتوں سے مستقبل کے حالات معلوم ہو سکتے ہیں۔ بعض انسان خدا سے قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے اور بعض تجربے اور مشاہدے سے اس قسم کے علم پر قدرت رکھتے ہیں۔ اس بناء پر نہایت عجیب و غریب اور ابلے بنیاد باتوں پر یقین کرنا بھی آسان تھا۔ اگرچہ روایتیں دینیات کی تین قسمیں قرار دیتے تھے، فلاسفہ کی دینیات، سیاست دانوں کی دینیات اور شعراء کی دینیات اور ان میں سے وہ شعرا کی دینیات پر سخت معترض تھے مالاکنہ وہ درحقیقت قومی مذہب کی دیوالیہ اصنامیات ہی تھی، لیکن رائج اوقات مذہب پر اگر کوئی شدید حمل ہو تو وہ مذہب کی ہر طرح حمایت کرتے تھے لیکن تفسیر کا ارسار کوس سے جو تعلق تھا وہ اس امر کا خابطہ سے نیز مارکس آریلیوس نے عیسائیوں پر جو جبر و تشدد کیا، وہ قومی مذہب کی نسبت ان کے نقیب پر دلالت کرتا ہے۔

### ۳۔ ایتھوری فلسفہ

ایتھور (Epicurus) نیوکلیز ایشیائی کا بیٹا تھا۔ وہ دسمبر ۳۴۲ یا جنوری ۳۴۱ ق۔ م میں ساموس میں پیدا ہوا۔ لوزیفیز نے اس کو دیتھرائس کے فلسفے کی تعلیم دی اور وہ پامیلیوس افلاطونی کا بھی شاگرد رہا۔ اس کے بعد وہ اکوفون، میسین، لپاسکوس اور آخر میں سلسہ ق۔ م میں ایشیا میں معلم رہا۔ یہاں پر اس کے باغ میں اس کے دوستوں شاگردوں اور اداوں کا مجمع رہتا تھا اس دائرے کے لوگ ایتھور کی تعلیم اور اس کی شخصیت پر دل و جان سے فدا تھے۔ فلسفیانہ تعلیم کے ساتھ ساتھ آپس میں ان لوگوں کا نہایت گہرا میل جول کرتا تھا۔ مردوں کے علاوہ

اس حلقے میں عورتیں بھی شمولیت پھیں۔ ابقور نے اپنی تعلیم کو متعدد کتابوں میں پیش کیا جن میں اسلوب بیان کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں نہیں کی گئی۔ مشہور ق۔ م میں جب اس نے وفات پائی تو ہرکلیس اس جماعت کا امام ہوا۔ مٹراکوردس ابقور کا محبوب شاگرد اور پوینس استاد کے سامنے ہی انتقال کر گئے تھے یہ جماعت عالم رومانی میں بہت پھیل گئی اور دوسری صدی ق۔ م کے وسط میں جب امانینوس نے ابقوری تعلیم کی لاطینی زبان میں شرح کی تو وہ بہت مقبول ہوئی۔ سیدون کا رہنے والا زینو، جو پولودورس کا شاگرد اور جانشین تھا، نہایت کامیابی کے ساتھ مشہور ق۔ م تک ایشیا میں تعلیم دیتا رہا۔ سیرودوما میں مشہور ق۔ م میں فیدرس کے درس سنتا تھا۔ ایشیا میں پیرو فیدرس کا جانشین ہوا۔ روم میں سیرو جو درجل کا استاد تھا مشہور ق۔ م میں درس دیتا تھا۔ اس جماعت کا شاعر لوکریتیوس کا درس (Lucretius carus) بھی اسی زمانے کا ہے (اندازاً ۹۳ء سے ۵۵ء ق۔ م) اور متعدد ابقورین کے نام بھی ہم تک پہنچے ہیں۔ یہ جماعت ۲۳۰ء بعد مسیح تک قائم تھی لیکن چوتھی صدی میں یہ بالکل ناپید ہو گئی۔ اس جماعت میں اعلیٰ ترقی کی استعداد بہت کم تھی۔ اگر ابقور اپنے نژاد سے اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ حرف بحرف اس کی تعلیم کی پیروی کریں تو سمجھنا چاہئے کہ اس کی یہ خواہش بہت اچھی طرح پوری ہوئی کیونکہ اس کے کسی پیرو نے اس تعلیم کو علمی طور پر ترقی دینے کی کوشش نہیں کی۔

## ۴۔ ابقوری نظام تعلیم

زینو کے فلسفے سے کہیں زیادہ ابقور کا فلسفہ فقط عملی

اغراض پر نظر رکھتا ہے۔ خالص علمی تحقیقات کی طرف اس کی کچھ توجہ نہیں تھی۔ ریاضیاتی علوم کو وہ بے کار اور حقیقت سے بے ربط سمجھتا تھا۔ ان علوم میں اس کی اپنی تعلیم بھی بہت سرسری تھی۔ منطق میں بھی وہ فقط معیار صداقت کی اجماٹ کو مفید سمجھتا تھا جس کے لئے اس نے 'Canonic' (قانونیات) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ طبیعیات کی نسبت اس کی یہ رائے ہے کہ اس کا نفع فقط یہ ہے کہ فطرتی علوں کے علم سے انسان، دیوتاؤں کے خوف اور موت کے ڈر سے آزاد ہو سکتا ہے۔ فطرت انسانی کے علم سے ہمیں اس حقیقت کا پتہ چلتا ہے کہ کس چیز کی خواہش کرنی چاہئے اور کس چیز سے بچنا چاہئے اس کے علاوہ اس علم کی بھی کوئی اور مستقل اہمیت نہیں۔

روایتیں کی تجربیت اور مادیت بالکل علمی اغراض سے وابستہ تھی، ابقور کی تعلیم میں عملی افادیت اور بھی زیادہ قوی ہے یہ نظریہ علم اس کے اخلاقی نظام کے بالکل موافق ہے کہ فقط خود ہی اپنی مادی حیثیت میں حقیقی وجود رکھتا ہے اور علم کا ماخذ حسی ادراک ہے۔ اگر انسان کی زندگی کا مقصد اعلیٰ تہی ہے کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو مصیبت سے بچائے تو اس کو یہ ضرورت نہیں کہ کائنات کے اندر ایسی عقل کو تلاش کرے جس سے وہ سہارا حاصل کر سکے یا جس کے قوانین کے ماتحت زندگی بسر کرے۔ اپنے کردار کے لئے ایسے قوانین کے نظری علم کو حاصل کرنے کی کوشش بھی اس کے لئے بیکار ہے۔ اسے چاہئے کہ وہ کائنات کو ایک میکانیکی منظر تصور کرے، اور جہاں ٹھک ہو سکے اسی کے اندر اپنی زندگی کو مرتب کرے۔ اس علم کی بھی اس کو نقطہ وہیں تک ضرورت ہے جہاں تک کہ اس کی رنج و راحت سے اس کا تعلق ہو سکتا ہے۔ اتنی بات کے لئے کسی منطقی ایچ پیج کی ضرورت نہیں سچرہ و شاہدہ اور فطری

فہم و ذکا اس کے لئے کافی ہے۔ اس زاویہ نگاہ کے مطابق ابیقرس اپنی علییات کے اندر نظری علم میں حسی ادراک کو اور عمل میں لذت و اہم کے تاثر کو معیار صداقت قرار دیتا ہے۔ ادراک ایک بدیہی چیز ہے اور وہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے۔ اگر اسی پر شک کرنے لگیں تو علم اور عمل دونوں ناممکن ہو جائیں۔ ادراک کے دھوکوں سے اس کے خلاف کچھ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے اندر قصور ادراک کا نہیں ہوتا بلکہ تصدیق کا ہوتا ہے۔ دھوکے میں بھی صورت بدرکہ نے ہمارے نفس پر اثر ضرور کیا ہے لیکن ہمیں اس بات کے فرض کرنے کا حق نہیں تھا کہ اس کے مطابق خارج میں ایک شے بھی موجود ہے۔ (ابیقرس نے ہیں یہ نہیں بتایا کہ کس قسم کا حسی ارتسام حقیقی خارجی چیز کو ظاہر کرتا ہے اور کس قسم کا ارتسام کسی چیز کو ظاہر نہیں کرتا) ادراکات سے تقورات پیدا ہوتے ہیں کیونکہ جس چیز کا بار بار ادراک ہوتا ہے وہ جانتے پر ثبوت ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہ تقورات پہلے ادراکات سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے وہ ہمیشہ صحیح ہوتے ہیں اس لئے ادراکات اور تاثرات کے علاوہ تقورا بھی معیار صداقت بن سکتے ہیں ان کے علاوہ چونکہ تخیل کی صورتیں بھی ان خارجی ادراکات سے پیدا ہوتی ہیں جو نفس نے سامنے آچکے ہیں اس لئے ان کو بھی معیار میں داخل کر سکتے ہیں۔ صحیح اور غلط کا سوال فقط اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ہم معلومات ادراک کی بناء پر کسی ایسی چیز کی نسبت رائے قائم کرتے ہیں جو معلوم نہیں ہے۔ صحت اور غلطی فقط رائے سے تعلق رکھتی ہے، ادراک سے تعلق نہیں رکھتی۔ اگر کوئی رائے آئندہ کے واقعات سے تعلق رکھتی ہے تو فقط تجربے سے اس کی تصدیق یا تکذیب ہو سکتی ہے اور اگر کسی رائے کا تعلق مظاہر کی خفیہ غلتوں سے ہے تو اس کی صداقت کا مدار اس پر ہے کہ مظاہر اس کی ترویج نہ کرے۔ ابیقرس ادراکات سے

مفروضات کی طرف عبور کرنے کے چار طریقے بیان کرتا ہے لیکن اس نے یا اس کی جماعت میں کسی نے انتقرا کا کوئی علمی نظریہ پیش نہیں کیا

## ۵۔ ابيقورس کی طبعیاً اور دیوتاؤں کی نسبت

### اس کے خیالات

ابيقورس کا نظریہ عالم اولاً اس خواہش سے متین ہوتا ہے کہ عالم کے مظاہر میں سے فوق الفطرت علتوں کی مداخلت کو روک دیا جائے اس قسم کی مداخلت کو تسلیم کرنے سے انسان کی زندگی میں سے ہر قسم کا امن اٹھ جاتا ہے اور ہر وقت نامعلوم قوتوں کا خوف اس پر حاوی رہتا ہے اس فلسفی کے نزدیک فطرت کی مکانی توجیہ اس کا ازالہ کر سکتی ہے وہ فطری سائنس کی نسبت خود تو عمومی نظریہ کے قائم کرنے کی استعداد نہیں رکھتا تھا اس لئے اپنی حمایت کے لئے اس نے قدیم فلسفوں کی طرف رجوع کیا۔ ان میں سے دیمقرطیس کا نظریہ ذرات اس کو اپنی اخلاقی انفرادیت کے لئے موزوں ترین معلوم ہوا۔ دیمقرطیس کی طرح ابيقورس بھی ذرات اور خلا کو تمام اشیاء کے اصلی عناصر قرار دیتا ہے۔ ذرات کو وہ ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ دیمقرطیس کا خیال تھا لیکن ابيقورس کے نزدیک ان کی شکلوں کا متنوع محدود ہے لا محدود نہیں۔ اپنے وزن کی وجہ سے ذرات خلا میں نیچے اترتے ہیں اور چونکہ تقاسم ایک ہی سرعت سے گرتے ہیں اس لئے ایک دوسرے سے ان کی ٹکرائیں ہوتی اختیار ارادہ کو تسلیم کرنے کے لئے اس کو یہ بھی فرض کرنا پڑا کہ

ذرات گرتے ہوئے اپنے ارادے سے بہت تھوڑا سا عموماً خطے ادمر  
ادمر بھی ہو جاتے ہیں۔ اس اختیار کی حرکت سے ان میں تصادم ہو جاتا  
ہے اس عمل اور ردِ عمل اور کشمکش میں وہ دُور کی حرکتیں پیدا ہو جاتی ہیں  
جن سے فضا سے لامتناہی کے اندر لا تعداد عالم بنتے ہیں۔ ان عالموں کے  
کے درمیان خلائے منفص ہوتا ہے۔ آپس میں ان میں بہت تفادیت ہے  
لیکن سب کے سب کسی وقت پیدا ہوئے ہیں اور کسی وقت فنا ہو جائیں گے  
چونکہ عالم خالص میکائی علتوں سے ظہور میں آیا ہے اس لئے بقیور  
اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ کائنات کے اندر ہر انفرادی شے کی توجیہ  
خالص میکائی طریقے سے کی جائے اور اس میں غائی نظریات کی بالکل انہیں  
نہ کی جائے۔ لیکن خود توجیہ کوئی بہت ضروری چیز نہیں ہے۔ جب ہمیں یقین  
ہو جائے کہ کوئی شے فطری علتوں سے پیدا ہوئی ہے تو ہمیں اس کے دریافت  
کرنے سے کچھ سروکار نہیں کہ وہ علتیں کیا ہیں۔ مظاہر فطرت کی توجیہ میں وہ  
ہمیں اختیار دیتا ہے کہ مختلف مفروضات میں سے جو مناسب معلوم ہو  
اختیار کر لیں اور اس قسم کی لغویت سے بھی پوری طرح انکار نہیں کرتا کہ  
جاندار جسم درحقیقت گھٹنا اور بڑھتا رہتا ہے۔ وہ خود اور اس کی جماعت اس بات  
پر بھی قائم رہے کہ سورج جتنا دکھائی دیتا ہے بس اتنا ہی ہے یا اس سے  
خالد یک بقدر بڑا ہے اور غالباً یہ اس لئے تھا کہ حواس کے قابل یقین ہونے  
میں فرق نہ آئے۔ جاندار ہستیاں زمین ہی میں سے پیدا ہوئی ہیں۔ پہلے  
عجیب و غریب شکلوں کے جانور بنے لیکن ان میں سے فقط وہی باقی  
رہ گئے جو زندہ رہنے کے قابل تھے۔ انسان کی ابتدائی حالت اور مورخ کی ارتقا  
کی نسبت لو کہیں نے بہت سی دیکھ چکی اور ذہانت کی باتیں لکھی ہیں۔  
حیوانوں اور انسانوں کی روح میں فقط آگ ہو اور نفس کے عناصر ہی  
نہیں بلکہ ایک زیادہ لطیف اور متحرک مادہ بھی پایا جاتا ہے جو ادراک کا  
باعث ہے اور جو والدین کی روحوں سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن انسانوں کے  
اندر غیر عقلی روح کے علاوہ ایک عقلی روح بھی ہے جس کا مقام سینے کے

اندر ہے اور غیر عقلی روح تمام جسم میں ساری ہے بوقت موت روح کے ذرات منتشر ہو جاتے ہیں کیونکہ جسم ان کا شیرازہ بند نہیں رہتا۔ ابیقرس اس خیال کو بہت تسکین آفریں سمجھتا ہے۔ کیونکہ فقط یہی عقیدہ ہم کو دوزخ کے خوف سے نجات دلا سکتا ہے کہ موت کے بعد ہم ختم ہو جاتے ہیں۔ اور روح کے اغال میں سے وہ نہ صرف ادراک کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ اجسام سے ان کی نہیں اصل کر جو اس کے ذریعے سے روح تک پہنچتی ہیں، تخیل کی شیطانی بھی اس کے نزدیک اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ موخر الذکر صورت میں روح پر ایسی تصاویر منعکس ہوتی ہیں جن کے مقابل اشیاء اب وجود میں نہیں ہیں یا جو فضا میں مختلف تصویروں کے امتزاج یا ذرات کی نئی ترکیبوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ تصویروں کے روح پر پڑنے سے جو حرکتیں پیدا ہوتی ہیں تو ان سے روح کے اندر پہلے کی حرکتوں کا احیاء ہو جاتا ہے اس کو تذکرہ یا یاد کہتے ہیں۔ جب حلقے کی تصویر کو ادراک کے ساتھ ملایا جاتا ہے تو رائے قائم ہوتی ہے اور اس کے ساتھ غلطی کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ ارادہ ان حرکتوں پر مشتمل ہے جو روح کے اندر استحضارات سے پیدا ہو کر جسم میں منتقل ہوتی ہیں۔ ابیقرس بڑی شدت کے ساتھ ارادے کی کمال آزادی کا قائل تھا اور رواقی جبریت کا سخت مخالف تھا لیکن اس مسئلے میں اس نے کوئی گہری نفسیاتی تحقیقات نہیں کی۔ اس قسم کی بلبعیات سے ابیقرس نے اپنے نزدیک دیوتاؤں اور موت کا خوف انسانوں کے دلوں سے نکال دیا۔ اس نے دیوتاؤں کے عقیدے کو باطل قرار دینے کی کوشش نہیں کی اس عقیدے کا عام ہونا اس کو اس امر کی دلیل معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقی تجربے پر مبنی ہے اور جن تصویروں سے یہ عقیدہ پیدا ہوتا ہے وہ ایک مد تک حقیقی ہستیوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے وہ محض عقیدات نہیں بلکہ ادراکات ہیں۔ علاوہ ازیں اس کو اس امر کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ وہ یہ بتائے کہ اس کے نزدیک سعادت کا جو نصب العین ہے وہ دیوتاؤں میں مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن دیوتاؤں کی نسبت مروجہ خیالات کے ساتھ وہ فقط ایک حد تک اتفاق کر سکتا ہے کیونکہ وہ عالم کے ساتھ ان کے تعلق کا قائل نہیں ہے۔ دیوتاؤں

کی تعداد لا انتہا ہے۔ وہ اس بات کو بھی بدیہی خیال کرتا ہے کہ ان کی شکل انسانوں کی سی ہو۔ کیونکہ اس سے زیادہ حسین صورت قیاس میں نہیں آسکتی۔ ان میں تذکیر و انثیت کا تفاوت بھی ہے وہ کھاتے پیتے اور باتیں کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ یونانی زبان بھی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن دیوتاؤں کی سعادت اور ان کی بقائے حیات کا یہ تقاضا ہے کہ ہماری قسم کے کثیف اجسام کی بجائے ان کے اجسام لطیف اور نورانی ہوں اور ان کا مقام عالموں کے مابین ہو کیونکہ اگر وہ کسی عالم میں رہتے ہوں تو وہ اس کے اختتام سے متاثر ہوں گے اور ان کی سعادت میں خلل واقع ہوگا۔ ان کی سعادت کا یہ تقاضا بھی ہے کہ دنیا اور انسانوں کی ان کو کچھ فکر نہ ہو اور ہمارے معاملات کی نگہداشت اور ہماری پرورش کا بار ان پر نہ ہو ان کے لئے بھی اس قسم کا عقیدہ باعث راحت و اطمینان ہے کیونکہ انسان کی راحت کاسب سے بڑا دشمن یہ خیال ہے کہ عالم بالا کی قوتیں ہماری دنیا میں مداخلت کرتی ہیں۔ وہ نہایت برتن طور پر اس قسم کے عقیدے کا مخالف ہے۔ قومی مذہب کی نسبت اس کا یہ خیال ہے کہ وہ بے یقینی اور ہزدلی کی پیداوار ہے۔ رواقیین کی ربوبیت اور تہذیب کی تقسیم اس کے نزدیک حقیقی فطرت عالم کے منافی اور دیو مالا کی بیہودگیوں سے بھی زیادہ ایس آفریں ہے۔ اس کے مداحوں کے نزدیک ایفورس کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ اس نے انسانوں کو دیوتاؤں کے خوف سے چھڑایا اور اس توہم سے نجات دلائی لیکن وہ دیوتاؤں کی نسبت اس کی خوش عقیدگی اور ذاتی پرستش میں حصہ لینے کی تعریف کرتے ہیں۔

## ۷۔ ایتھورس کی اخلاقیات

جس طرح ایتھورس نے طبیعات میں ذروں کو تمام وجود کا آئندہ بتایا اسی طرح اس نے فرد کو اخلاقیات میں تمام عمل کی غایت قرار دیا اس لئے یہ تعلیم دی کہ تمیز نیک و بدہ سیار خود ہر فرد کا احساس ہے فقط لذت ہی خیر مطلق ہے



اور تمام ہستیاں اسی کے حصول کی کوشش کرتی ہیں اسی طرح شر مطلق فقط الم ہے جس سے تمام ہستیاں بچنا چاہتی ہیں۔ لہذا ارسطو کی طرح ایتھورس کا بھی عام اصول یہی ہے کہ لذت ہر عمل کا انتہائی مقصد ہے۔ لیکن لذت سے اس کی مراد انفرادی احساسات لذت نہیں بلکہ پوری زندگی کی سعادت ہے الگ الگ کسی لذت یا الم کی قیمت کا مدار اس نسبت پر منحصر ہے جو اس کو پوری زندگی کی سعادت سے ہے چونکہ لذت کا حقیقی کام کسی حاجت کا رفع کرنا ہے جو کسی ناگوار حالت کے دور کرنے کا نام ہے اس لئے ہماری غایت کبھی ایجابی لذت کا حصول نہیں ہوتی بلکہ الم کا دور کرنا ہمارے ہر عمل کا مقصد ہوتا ہے۔ حصول لذت میں ہم روح کو کوئی خاص حرکت نہیں دیتے بلکہ اس کا سکون چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سکون و راحت کے نہایت اساسی اسباب ہمارے نفس کے اندر پائے جاتے ہیں اس لئے ذہنی لذت اور ذہنی الم ایتھورس کے نزدیک جسمانی لذت و الم کے مقابلے میں بہت زیادہ اہم ہیں۔ اگرچہ وہ مکمل طور پر یہ بیان کرتا ہے کہ تمام لذت و الم انجام کار جسمانی حالات سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فقط موجود لذت اور رنج کا اثر جسم پر ہوتا ہے لیکن روح گزشتہ اور آئندہ سے بھی متاثر ہوتی ہے یہ تاثرات جن کا تعلق حافظے اور امید و بیم پر ہے اس کے نزدیک اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ وہ کلین اور رواجین کی طرح جسمانی آلام پر روح کے کامل تصرف کو برے مبالغے کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ شدید آلام زیادہ دیر تک جاری نہیں رہ سکتے اور جلدی سے زندگی کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ جو زیادہ شدید نہیں ہیں ان کو عقلی لذتوں سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ نیکی اس کے نزدیک فقط سکون قلب کی حالت کا نام ہے لیکن ایتھورس کے نزدیک بھی نیکی اس قدر ضروری چیز ہے کہ اس کے بغیر سعادت کا حصول ناممکن ہے۔ درآخالیہ اس کے نظام فلسفہ میں نیکی فی نفسہ کوئی مستقل قیمت نہیں رکھتی۔ بصیرت علمی ہم کو تکلیف دینے والے تعصبات اور فضولی خواہشات سے بچاتی ہے اور بتاتی ہے کہ زندگی کس طرح بسر کرنی

جائے فطریہ نفس لذت و الم کی نسبت کردار کو درست کر کے ہم کو غموں سے محفوظ رکھتا ہے اور شجاعت موت اور دکھ کی تحقیر کر کے ہم کو آلام سے بچاتی ہے۔ عدل کا احساس سزا کے خوف سے ہم کو مضطرب نہیں ہونے دیتا۔ خود ابقورس کی زندگی حقیقت پاکیزہ اور بلند تھی، اس کے اقوال میں اکثر ایسے لطیف جذبات ملتے جلتے ہیں جس کی اخلاقیات کی ناقص علمی اسس سے بہت ماورے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے ہاں مردِ عاقل کا نصب العین رواقیین سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اگرچہ وہ اتنی فقدان جذبات اور حسی لذت کی تحقیر اس کے نزدیک مردِ عاقل کی سیرت میں داخل نہیں لیکن اس کو خواہشات پر اس قدر کامل تصرف حاصل ہے کہ وہ کبھی غلط راستے پر اُن کی پیروی نہیں کرتا۔ وہ خارجی اشیاء سے اس قدر بے نیاز ہے اس کی سعادت اس قدر کامل اور اس کی عقل اس قدر جود و فطرت ہے کہ رواقیین کی طرح اس کی نسبت بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ انسانوں کے اندر ایک دیوتا کی طرح ہے، اور خالی روی اور پانی پر گزارہ کر کے بھی وہ اس قدر مطمئن اور خوش ہے کہ زیوس کی حالت پر بھی اس کو رشک نہیں آتا۔

اس نصب العین کے مطابق ابقورس جو قواعد کو اپنیں کرتا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ اُن پر عمل کر کے انسان نصیحت سے بری ہواؤں خواہشات پر تصرف حاصل کر کے مطمئن اور آزاد زندگی بسر کر سکے۔ اکی اپنی زندگی نہایت میانہ روی اور اطمینان کی زندگی تھی، وہ دوسروں کو بھی اطمینان اور قناعت کی تلقین کرتا ہے۔ فطری خواہشات میں سے بھی فقط ایک حصہ ایسا ہے جس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ بیشتر خواہشیں غیر فطری اور بے کار سمجھتی تھیں۔ عزت اور شان کی خواہش بھی اسی قسم کی مبالغہ جیز ہے وہ حسی شوخیات کو فنا کرنے کی تعلیم نہیں دیتا۔ زندگی سے جس قدر لطیف حاصل ہو سکے ضرور حاصل کرنا چاہئے لیکن وہ اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ انسان اپنے آپ کو ان چیزوں کا محتاج نہ بنالے اصل ضرورت اس بات کی نہیں کہ کم چیزوں سے فائدہ اٹھائے بلکہ طبعاً کم چیزوں کا محتاج ہو۔ ہر حالت میں زندہ رہنے کی خواہش بھی ٹھیک نہیں۔ اگر مصائب ناقابل برداشت ہوں تو

انسان خود اپنی زندگی کو ختم کر دے لیکن اس کی رائے یہ ہے کہ ایسی مصیبتیں بہت شاذ و نادر واقع ہوتی ہیں۔

انسان کے لئے معاشرتی زندگی کی ضرورت اور اہمیت کو ثابت کرنا ابيقورس کے لئے زیادہ مشکل کام تھا اس کے لئے ایک ہی راستہ تھا اور وہ یہ کہ انسانوں کو باہمی اتحاد سے بہت سے منافع حاصل ہوتے ہیں۔ باہمی ارتباط سے کوئی خاص اخلاقی ترقی مقصود نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ ضرر سے بچنا ہے مملکت کی نسبت بھی یہی اصول صحیح ہے۔ تمام قوانین کی غایت ظلم سے جماعت کی حفاظت کرنا ہے۔ فقط عاقل لوگ بالارادہ نا انصافی کرنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ عوام انکس محض سزا کے خوف سے ظلم سے باز رہ سکتے ہیں۔ اس حفاظت سے بہرہ اندوز ہونا اور اس تکلیف اور خطرے میں نہ پڑنا جس سے ایک عملی سیاست اپنی زندگی کو نہیں بچا سکتا، ابيقورس کے نزدیک نہایت ہی قابل آرزو طریقہ ہے۔ وہ قوانین کی بنیاد کی تلقین کرتا ہے کیونکہ جو شخص ان کی خلاف ورزی کرتا ہے اس کا دل سزا کے خوف سے کبھی خالی نہیں ہو سکتا۔ جب تک حالات مجبور نہ کریں تب تک عملی جمہوری زندگی سے الگ رہنا ہی بہتر ہے شادی اور تامل کی زندگی کی نسبت بھی اس کو فلوک ہیں لیکن دوستی کے متعلق وہ اور اس کی جماعت بہت ذوق و شوق سے کلام لیتے ہیں۔ دوستی کا احساس محض باہمی سہارے اور حفاظت پر قائم نہیں ہو سکتا لیکن علماء ان لوگوں کے ہاں دوستی کا معیار بہت بلند تھا۔ فینا غورثیوں کی طرح ابيقوری دوستیاں بہت مشہور تھیں لیکن فینا غورثیوں کی نسبت جریہ خیال تھا کہ وہ اشتراک مال و متاع کے قائل ہیں اس کو ابيقورس اس وجہ سے رد کرتا ہے کہ احباب میں اس قسم کے انتظام کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے۔ ابيقورس اپنے اصول کے مطابق خلوص و محبت کو فقط ذاتی احباب کے دائرے تک محدود نہیں کر سکتا تھا۔ خود اس میں اور اس کی جماعت کے بہت سے افراد میں تمام نوع انسان کے لئے ہمدردی پائی جاتی ہے۔ دیگر اقوال کے علاوہ اس کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ بہ نسبت احسان اٹھانے کے

احسان کرنے میں زیادہ لذت ہے۔ پیٹورس اس اصول پر کاربند بھی تھا۔

## تشکیک

### پیرہو اور اس کے پیرو

PYRRHO

اس جماعت کی بنیاد اُتاتی یا اتیقوری جماعتوں سے پہلے ڈالی گئی۔  
 عملی اغراض میں یہ جماعت ان دونوں سے بہت قریب ہے لیکن وہ اپنے  
 عمل کی بنا کسی علمی عقیدے پر رکھنا نہیں چاہتی۔ کیونکہ وہ یقینی علم کی طرف  
 سے بالکل مایوس ہے معلوم ہوتا ہے کہ پیرہو کو ایلیاٹی مغاری تسلیم سے  
 واقف ہونے کا موقع ملا جب وہ انکارکس کے ساتھ ایشیائی مہم میں لکند  
 کے ہمراہ تھا۔ بعد ازاں اُس نے اپنے شہر میں ایک جماعت کی بنیاد ڈالی جہاں پر  
 بے مایہ ہونے کے باوجود تمام لوگ اس کی عزت کرتے تھے۔ اس جماعت  
 کو زیادہ دسمت حاصل نہ ہوئی۔ اس کی عمر قریباً نوے سال کی ہوئی اور اس کا  
 سن وفات سولہ اور سترہ ق۔ م کے مابین ہے۔ اس نے کوئی تصانیف  
 نہیں چھوڑیں۔ زمانہ سلطنت میں بھی اس کی تسلیم سے واقف ہوئے کا ذریعہ  
 اس کے شاگرد میمون کی کتابیں تھیں جس نے آخر میں ایشیا میں سکونت اختیار  
 کی اور وہیں سترہ ق۔ م کے قریب وفات پائی۔ اس کی بھی عمر قریباً نوے سال  
 کی ہوئی۔

میون کے نزدیک سعادت کی زندگی بسر کرنے کے لئے انسان کو تین باتوں کا علم ہونا  
 چاہیے۔ اختیار کی ہیئت کیا ہے، ہمارا اہل سے کیا تعلق ہے اور ہمیں اس تعلق سے کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔

پہلے سوال کا فقط یہی جواب ہے کہ ہم کو ماہیت اشیاء کا علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ادراک فقط شہود اور نمود سے تعلق رکھتا ہے۔ اشیاء کی ذات کما حقہ ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی۔ ہماری رائے بالکل ذاتی اور نفسی ہوتی ہے۔ ہم کسی قسم کا یقینی دعوئی نہیں کر سکتے۔ ہمیں کبھی یہ نہیں کہنا چاہئے کہ یہ بات ایسی ہے، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مجھے یہ چیز ایسی معلوم ہوئی ہے اشیاء کی نسبت قطعی علم لگانے سے پرہیز کرنا چاہئے۔ شیوں کے نزدیک یہ روش اختیار کرنے سے انسان اشیاء کی طرف سے بے پروا اور بے حس ہو جاتا۔ فطرت اشیاء کے علم سے بایکس ہو کر ہم پھر یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں چیز کسی دوسری چیز سے زیادہ بیش بہا ہے۔ اس کے بعد پھر یہ عقیدہ ہو جائے گا کہ کوئی شے نئی نفسہ حسن یا قبح نہیں رکھتی اور خیر و شر کا مدار محض قانون اور رسم و رواج پر ہے۔ تمام چیزوں سے بے پروا ہو کر انسان فقط اپنے انداز طبیعت پر متوہ ہو گا اور کون قلب سے سعادت حاصل کرے گا۔ نیکی اسی کا نام ہے۔ جہاں پر وہ عمل کرنے پر مجبور ہے وہ کمان غالب، فطرت اور رسوم کی پیروی کرے گا۔ پرہونے اپنی تعلیم کی عسلی تائیس اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ قائم نہیں کی۔ ارتیابی اصول عشرہ جن کو متاخر مصنفین اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ وہ یقیناً انہی ڈیموکس کے ہیں۔ شیوں کے بعض شاگردوں کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن یہ لوگ پرہونی تشکیک کے آخری نمائندے ہیں۔ تیسری صدی ق م کے وسط کے بعد اس کی جگہ اکاڈمی نے لے لی۔

## ۷۸۔ جدید اکاڈمی

جس فلسفی نے اس نئی راہ پر اکاڈمی کی رہنمائی کی وہ آرکیسیلاس ہے (۳۱۵ء۔ ۲۴۱ء ق م) جو کراکس کا جانشین تھا۔ اس کی تعلیم سے ہماری واقفیت بہت بڑھ گئی ہے۔ چونکہ اس نے کچھ لکھا نہیں اس لئے

قدما کو بھی اس کا علم براہ راست نہیں بلکہ کئی واسطوں سے تھا۔ سموروں کے بیان کے مطابق وہ اس بات سے انکار کرتا تھا کہ حواس یا فہم سے کسی چیز کا علم جو ممکن ہے لیکن اس نے زیادہ تر چیزوں کے نظریہ تصورات کو مدد حاصل بنایا۔ اس کی رائے تھی کہ کوئی اور اکاوت ایسے نہیں ہوتے جن کی صداقت بدیہی ہو۔ اس نے مختلف قسم کی مثالوں سے اس کو ثابت کرنا چاہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے روحانی طبیعیات اور دینیات پر بھی اعتراضات کئے وہ بھی پرچوں کی طرح اس نتیجے پر پہنچا کہ سوا اس کے کچھ چارہ نہیں کہ کسی چیز پر کوئی قطعی علم نہ لگایا جائے اس زاویہ نگاہ کو وہ اس شدت سے قائم کر چاہتا تھا کہ خود اس اصول کو بھی قطعی علم قرار نہیں دیتا تھا۔ یہ بات قابل یقین نہیں ہے کہ وہ اس تشکیک کو محض اخلاطی اور عادت کے لئے ایک تہید بنانا چاہتا تھا۔ لیکن اس کے نزدیک علم کے ممکن نہ ہونے سے عمل کا امکان بھی غائب نہیں ہوتا۔ تصور یا ادراک سے ارادے کو حرکت ہوتی ہے خواہ ہم اس کو علم خیال کریں یا نہ کریں یعقول طور پر عمل کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ گمان غالب کی پیروی کی جائے عملی زندگی کے لئے اس سے بلند تر کوئی معیار نہیں ہو سکتا۔

آرسیمی لاس کا جانشین لیسڈاس ہوا۔ اس کے بعد اور لوگ بھی اس جماعت کی صدارت کرتے رہے لیکن ان میں سے کسی نے کوئی نئی راہ نہیں نکالی اور سب اسی رستے پر چلتے رہے جس پر کہ آرسیمی لاس نے اکاڈمی کو ڈال دیا تھا۔ اسی وجہ سے کاریناڈیز خاص اہمیت رکھتا ہے اور وہ تیسری اکاڈمی کا بانی شمار ہوتا ہے جیسے کہ آرسیمی لاس کو دوسری اکاڈمی کا بانی کہتے ہیں، اور فالکو اور انینیوکس کو چوتھی اور پانچویں اکاڈمی کا۔ یہ عالم اور محنت رس شخص جو اپنی فصاحت اور بلاغت کے لئے بھی مشہور تھا۔ اس کا نام میں سیرین میں پیدا ہوا اور سلسلہ ق م سے بہت پہلے، جب وہ سفارت فلسفہ کے ساتھ روم آیا، اس جماعت کا صدر ہو چکا تھا۔ اپنی وفات تک جو ۱۲۸ ق م میں واقع ہوئی وہ نہایت عزت اور کامیابی کے ساتھ اس کی رہنمائی کرتا رہا۔ اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ اس کی تعلیم کی تشریح اس کے تلامذہ فلکس کلیڈو ماکس نے کی۔ کاریناڈیز کی تعلیم اکاڈمی کی تشکیک کی انتہائی منزل ہے۔

ارسطی لاس نے روایتیں کی تعلیم معیار صداقت پر حملہ کیا تھا کارینا ڈیز بھی انہیں پر تیر جلاتا ہے۔ کیونکہ اس کے بڑے بڑے مخالف اور اس زمانے کے نمایاں اوجہ بندیں وہی تھیں۔ لیکن اس نے امکان علم کے مسئلے کی زیادہ وسیع پیمانے پر تحقیق کی اور مختلف فلاسفہ کے افکار پر اپنے پیشروؤں سے زیادہ جامع اور زیادہ عمیق تنقید کی اور اس کے ساتھ غلبہ صداقت کے اسباب اور اس کے مدارج کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ پہلے اُس نے یہ عام سوال اٹھایا کہ آیا علم ممکن ہے اس کا خیال تھا کہ اس سوال کا جواب نفی ہی میں ہو سکتا ہے۔ بہت سی مثالیں دیکر وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ کوئی عقیدہ ایسا نہیں جو ہمیں دھوکا نہ دے سکے اور کوئی صحیح ادراک ایسا نہیں جس سے متا جلتا یا بالکل ویسا ہی غلط ادراک نہ ہو سکے۔ لہذا روایتیں کے بدیہی تصورات کے معقول میں کوئی معیار صداقت موجود نہیں۔ اسی طرح اس نے یہ بھی کہا کہ استدلال اور ثبوت ناممکن ہے کیونکہ ہر انتاج میں جو مقدمات ہیں وہ خود محتاج ثبوت ہیں ایسے مقدمے سے ثبوت مہیا کرنا جو خود محتاج ثبوت ہے، استدلال کو برہان دوری میں مبتلا کر دیتا ہے۔ اُس نے فلسفیانہ نظریات کا زیادہ تفصیلی امتحان کیا اور جگر رواقی دینیات پر ہر طرف سے اعتراض کیا۔ روایتیں عالم کی خابیتی تنظیم سے خدا کی ہستی کو ثابت کرتے تھے۔ کارینا ڈیز نے کہا کہ اس استدلال کے مقدمات بھی درست نہیں اور نتیجہ بھی غلط ہے کیونکہ عالم کے اندر ہمارے نقائص پائے جاتے ہیں۔ اس نے خدا کے تصور پر بھی گہری تنقید کی اور جہاں تک ہمیں معلوم ہے یہ کام سب سے پہلے اسی نے کیا۔ اُس نے کہا کہ خدا کو ایک زندہ اور عقلی ہستی فرض نہیں کر سکتے۔ بغیر اس کے کہ ایسے صفات اور حالات اس کی طرف منسوب کریں جو اس کی سرمدیت اور کمال کے منافی ہیں۔ اُس نے تکثیر اور روایتیں کے عقیدہ جبر اور پیشگوئی پر بھی اعتراض کیا۔ لیکن اس کی اخلاقی تصورات کی تنقید کا نقش زیادہ گہرا معلوم ہوتا ہے جس کا نمونہ اُس نے روم میں ان دو خطبوں میں پیش کیا جن میں سے ایک عدل کے موافق تھا اور ایک اس کے مخالف۔ ان کے اندر اُس نے سوفسطائیوں کی پیروی میں فطری اور قانونی

حقوق کے اختلاف کو ظاہر کیا۔ لیکن ہماری معلومات اس بارے میں بہت ناکافی ہے۔ کاریناڈیز کے متعلق جو بیانات ہیں وہ اس کی علمی کارناموں کی کوئی جامع تصویر ہمارے سامنے پیش نہیں کرتے۔ ان ارتہابی مباحث کا لازمی نتیجہ ہی ہوا جو اس سے بہت پہلے بیان کیا گیا تھا، یہ کہ حقیقت کا علم حاصل کرنا ناقص ناممکن ہے اور کسی چیز کی نسبت کوئی قطعی رائے قائم نہیں کرنی چاہیے۔ پہلے منسلکین نے کم از کم کچھ ان غالب کوئل کا معیار قرار دیا تھا لیکن کاریناڈیز نے اس سے آگے قدم بڑھایا اس نے ظن و احتمال کے تین درجہ مقرر کئے اول وہ تصورات جو فی نفسہ محتمل و مرجح ہیں دوسرے وہ جن کی ان تمام تصورات سے تاہید ہوتی ہے جو ان کے ساتھ وابستہ ہیں، تیسرے وہ جن میں موخر الذکر کی نسبت بھی یہ بات صحیح ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ علامات احتمال پر اس نے تفصیلی تحقیق بھی کی ہے۔ ہم کو یقینی طور پر یہ معلوم نہیں کہ اخلاقی مسائل پر اس اصول کے مطابق اس نے کس انداز سے بحث کی ہے۔ زیادہ احتمال یہی ہے کہ وہ قدیم اکاڈمی کے اصول کا پابند رہا کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہیے اور فطری طبیعت کے لیے کوشش کرنا ہی نیکی ہے۔

کاریناڈیز کے بعد اکاڈمی اس کے تلامذہ کے ہاتھوں میں رہی۔ پہلے کاریناڈیز اصغر اس کا صدر رہا اس کے بعد کرایس۔ آخر میں ان سب میں سے ممتاز شخص کلیٹوماکس اس کا امام ہوا جو کارنیج کا رہنے والا تھا۔ اس کا سن ولادت سن ۳۱۷ اور سن وفات سن ۲۴۵ ق م کے بعد نہیں ہو سکتا۔

## انتخابیت

(ECLECTICISM)

### ۷۹۔ اس کا مآخذ اور انداز

بعد ارسطاطیلیسی دور میں فلسفیانہ مذاہب کے مباحثے اور مجادلے



اگرچہ بڑی شدت اور سرگرمی سے ہوتے رہے لیکن یہ ایک فطری بات تھی کہ مرورِ ایام سے ان کے اختلافات نرم پڑ جائیں اور افلاطونی مثالی اور رواقی مذاہب میں باوجود تمام اختلافات کے جو روابط پائے جاتے ہیں وہ زیادہ بین طور پر نمایاں ہو جائیں اس غرض کے لئے دو عوامل جو بیک وقت کام کر رہے تھے نہایت اہم تھے۔ ایک وہ کامیابی جو آکٹاوی کی ارتیا بیت کو کارینا ڈیز کی بدولت حاصل ہوئی اور دوسرے وہ تعلق جو یونان اور روم میں قائم ہوا۔ جب ارتیا بیت کے کامیاب حلوں سے اُن دیواروں میں جو ادعائی مذاہب نے اپنے گرد کھینچ رکھی تھیں، جا بجا رخسے ہو گئے تو لازماً مفکرین کا رجحان اس طرف ہوا کہ ان تعلیمات کے اُن حصوں کو نظر انداز کر دیں جو ہر طرف سے ہدف اعتراض ہیں اور ان عقائد کی طرف رجوع کریں جن پر تمام انسان متفق ہو سکیں اور جن کو معترض بھی کردار کا معیار تسلیم کر کے زندگی کے تمام اہم امور کے لیے کافی سمجھے۔ کارینا ڈیز نے اپنی تعلیم احتمال میں ایسے علمی مبادیات پر بہت دور دیا تھا اس لیے اس کی جماعت نے اسی راہ پر ترقی کرتے ہوئے رفتہ رفتہ اس سہول کو اپنے افکار کا مرکز بنایا۔ اس طرح سے وہ رفتہ رفتہ تفکیک سے دور ہٹتے گئے۔ کارینا ڈیز کے لیے جو چیز محض احتمالی تھی وہ بعد میں آہستہ آہستہ یقینی ہوتی گئی۔

اب رومانی روح نے یونانی حکمت پر جو اثر کرنا شروع کیا وہ بھی اسی سمت میں تھا۔ شلدق م میں جب اہل روم نے مقدونیہ کو فتح کر لیا تو یونان کشور روم کا ایک حصہ ہو گیا۔ بہت جلد فلا مینیوس ایلیسیس پوٹس، سیپیو ایلیلیاٹس اور اس کے احباب کے زیر اثر یونان اور روم کے مابین علمی ارتباط پیدا ہو گیا۔ یونانی مسلم روم کی طرف آنے لگے اور نوجوان رومانی روز افزوں تعداد میں اٹلیا اور دیگر یونانی شہروں کے مدارس حکمت میں شریک ہونے لگے۔ پائیلیوس

کا روم میں قیام اور اسی زمانے میں اہل روم میں ابیقریت کی عظمت، سفارتِ فلاسفہ سے بھی زیادہ اہم ثابت ہوئی آخری صدی قبل مسیح کے آغاز سے، یونانی فلسفہ روم میں اُسکی تعلیم و تہذیب کے لیے ناگزیر شمار ہوتا تھا۔ اگرچہ یونانی استاد تھے اور رومانی اُن کے شاگرد، لیکن یہ ایک لازمی بات تھی کہ یونانی معلم اپنے ممتاز اور با اثر سامعین کی ضرورتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنی تعلیم کو کم و بیش اُن کے موافق بنائیں اور عالم روم کے ساتھ ارتباط میں وہ اس روح سے بھی متاثر ہوں جس نے اس عظمت کو پیدا کیا۔ یہ طریقہ بالکل اس روح کے موافق تھا کہ ہرنیال کی قیمت کو بجائے علمی محنت کے علمی زندگی کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ انھیں اثرات سے یہ میلان ترقی کرتا گیا کہ ہر مذہب اپنی مخصوص تعلیم کو پس پشت ڈال دے اور فقط ان چیزوں کو پیش کیا جائے جو علمی اہمیت کے لحاظ سے سب میں مشترک ہوں۔ لیکن مختلف نظریات میں سے جو براہِ راست باہم متوافق نہیں ہیں، صحیح یا محتمل صداقت اصول کو منتخب کرنے کے لیے کوئی معیار درکار ہے اس لیے لوگ رفتہ رفتہ بعض ایسے عقائد کی طرف آ گئے جو بلاشبہ انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں اور اجماعِ حسیلیت سے مسلم شمار ہوتے ہیں۔

اس قسم کی انتخابیت پہلے رومانی جماعت میں ظاہر ہوئی لیکن آخر میں اکادمی میں زیادہ رائج ہو گئی اور مشائخ میں بھی اس نے دخل حاصل کر لیا۔ دوسری طرف ابیقری گروہ نے اپنے بانی کی تعلیم سے کچھ خاص انحراف نہیں کیا۔ اگرچہ سیدون کے رہنے والے زینون نے اس سے زیادہ منطقی طریقہ اختیار کیا جو عام طور پر اس جماعت میں مروج تھا۔ طبیب اسطیبادس نے ہیراکلاڈس کی طرح اجزاء لای تجزائے کی جگہ اجماع کو ابتدائی حقیقت فرض کیا، جو بعد میں تصادم سے ٹوٹ کر ذرات بن گئے ہیں لیکن یہ بات کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اس لیے کہ اگرچہ اس طبیب کے خیالات ابیقری جماعت سے

لتے جلتے تھے لیکن وہ اس جماعت کا رکن نہیں تھا۔

## ۸۰۔ رواقیین - بیس - پانیٹیوس

### پوسیدونیوس

اگرچہ رواقی نظام کو کراسپس نے ایک حد تک مکمل کر دیا تھا لیکن رواقیین نے اپنے گرد ایسی دیواریں نہیں اٹھائی تھیں کہ وہ اس سے باہر قدم نہ اٹھا سکیں۔ کچھ قدیم نظامات فلسفہ کے اثر سے اور کچھ معترضین کے احوالوں کے باعث، خاص کر کاریناڈیز کی قاطعانہ تنقید کے جواب میں ان کو اپنے نظریات میں کچھ نہ کچھ تغیر و تبدل ضرور کرنا پڑا۔ کہتے ہیں کہ ٹارسس کے رہنے والے زینو نے جو کہ کراسپس کا شاگرد تھا احترامِ عالم کے عقیدے پر شک ظاہر کیا۔ آخری عمر میں دیوجانس کی بھی یہی کیفیت اچھی شاید جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان اعتکالات کو حل نہیں کر سکتا تھا جو بیس اور پانیٹیوس نے پیدا کر دیئے تھے لیکن دیوجانس کے یہ دو شاگرد قدیم رواقی تعلیم سے بہت دور ہو گئے تھے۔ بیس کو نہ صرف نظریہ علم میں اختلاف تھا کیونکہ وہ عقلِ حکمت اور خواہش کو بھی ادراکات کی طرح معیارات میں داخل کرتا تھا بلکہ خدا کی نسبت بھی اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اس کا جوہر عالم کے جوہر سے الگ ہے اگرچہ وہ بھی اپنی جماعت کی طرح اس کو اچھے سمجھتا تھا۔ اسی لئے وہ عالم کو زندہ ہستی تصور نہیں کرتا۔ خدا کی نسبت وہ کہتا تھا کہ وہ اشیاء کے ساتھ فقط تعاون کرتا ہے۔ اس خیال کی وجہ سے جو ارسطو اور زینو کے بین میں ہے وہ کائنات کی آتش گیری کا منکر تھا اور عالم کو قدیم سمجھتا تھا۔

پانیٹیوس کی رواقی جماعت کا اثر اس سے بہت زیادہ تھا یہ فلسفی روڈس کا رہنے والا تھا اس کا زمانہ سنہ ۱۰۰ اور سنہ ۱۵۰ ق م کے قریب ہے وہ اپنی تیسرا ایتھانسی کا جانشین اور رومانی رواقیت کا بانی تھا۔ ادینی اور تاریخی تنقید میں اپنی آزادی رائے کو قائم رکھتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو کا بڑا مداح تھا اس لئے یہ ایک فطری بات تھی کہ ان کی تعلیمات کا اس کی اپنی تعلیم پر کچھ اثر ہو کیونکہ وہ زیادہ تر رواقی فلسفے کے عملی پہلو پر بحث کرتا تھا اور فقط اس کی شدید صورت کا پابند نہیں تھا۔ قرص پر اس کی جو کتاب ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ یہی کتاب سسرو کی تصنیف De Officiis کے لئے ایک نمونہ تھی۔ پانیٹیوس کی طرح وہ فنا کے عالم کا منکر تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ آفریش عالم کو بھی نہیں مانتا تھا۔ وہ موت کے بعد روح کی زندگی کا بھی قائل نہیں تھا۔ اور ارسطو کی طرح روح کے اندر جزو نباتی اور جزو حیوانی کو تسلیم کرتا تھا۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس نے اخلاقیات میں قدیم رواقی تعلیم کو مسترد کیا اگرچہ یہ ہے کہ اس نے ان نکات پر زیادہ زور دیا جن میں وہ کلیت سے ممتاز ہے اور افلاطون اور ارسطو کی ہم نوا ہے۔ لیکن اس نے پیشگوئی کی نسبت کارنیادیز کے شکوک کو دہرایا اور دینیات کی سہ گونہ تقسیم کو جو رواقیین کے ہاں مروج تھی جا بجا عائد کیا۔

پانیٹیوس کا نہایت مشہور شاگرد پوسیدونیوس تھا جس نے سنہ ۱۰۰ یا سنہ ۱۵۰ ق م کے قریب روڈس میں چوراسی برس کی عمر میں وفات پائی وہ ایک مقبول عام جماعت کا امام تھا۔ یہ اہم اور با اثر رواقی بہت سے مسائل میں پانیٹیوس کی نسبت زیادہ سختی کے ساتھ اپنی جماعت کی روایات پر قائم رہا۔ وہ احتراق عالم بقائے روح بعد الموت اور جنوں بموتوں کے وجود کا قائل تھا۔ ان عقاید اور نیز پیشگوئی کے عقیدے کی اس نے پوری طرح حمایت کی۔ لیکن افلاطون کی مداحی میں وہ پانیٹیوس کا ہم نوا تھا۔ عقل اور جذبات کی پیکار کی جس پر رواقیین بہت زور دیتے تھے، نفسیاتی

توجیہ میں اُس نے افلاطون کی پیروی کی اور جذبات کو شجاعت اور محبت کی طرف منسوب کیا۔ اُن کو روح کے الگ الگ حصے نہیں بلکہ الگ الگ قوتیں قرار دیا جو جسم کی فطرت پر منحصر ہیں۔ یہ خیال قدمِ رواقیت سے الگ ہے اور زمانہ مابعد کے لئے یہ تبدیلی اہمیت سے خالی نہیں تھی۔

## ۸۱۔ اٹھویں صدی قبل مسیح کے فلاطونین

اس انتخابیت کا خاص مقام اکاڈمی تھی۔ کاریناڈیز کے براہِ راست تلامذہ میں سے بھی بعض ایسے تھے جنہوں نے اس نظریہ کو ترک کر دیا کہ اشیاء کا مطلقاً علم نہیں ہو سکتا۔ یہ کام زیادہ بہتین طور پر فائلو نے کیا جو لارینٹا کا رہنے والا تھا۔ وہ سفسٹق۔ م میں فرار ہو کر روم چلا گیا جہاں وہ سسرو کا معلم بنا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات سفسٹق م کے قریب واقع ہوئی۔ وہ کلیوٹاکس کا شاگرد تھا اور بعد میں اس کا جانشین بھی ہوا۔ اس نے فلسفے کا صرف یہی مقصد قرار نہیں دیا کہ وہ انسانوں کو راہِ سعادت کی سمت بتا دے۔ اس نے اخلاقی نظریات کو مفصل طور پر پیش کیا، غلط خیالات کی تردید کی اور صحیح خیالات کی تلمیق۔ اگر وہ تمام تصورات کی صداقت میں شک کرتا تو اس قسم کی تقسیم کو پیش نہ کر سکتا اس لیے اگرچہ رواقی نظریہ معیار کی تردید میں وہ کاریناڈیز کا ہم خیال ہے اور اشیاء کی نسبت علی الاطلاق یقینی علم کو ناممکن سمجھتا ہے لیکن وہ قوتِ علم کو مطلقاً ہکا نہیں جانتا اور یہ کہتا ہے کہ ارسطی، لاس اور کاریناڈیز بھی علم کے بالکل منکر نہیں تھے۔ بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ وہ یقین پیدا کر دیتی ہیں خواہ وہ یقین مطلق کے درجے تک نہ پہنچے۔ وہ محض احتمال اور یقینی علم کے مین مین اضافی یقین کا قابل تھا۔

اس بات کو کہ اس قسم کی درمیانی حالت ناقابل قبول ہے، فالتو کے شاگرد اور جانشین انٹیوکس نے محسوس کیا۔ یہ بھی سسرو کا معلم تھا، اس کا سن وفات ۱۰۰ ق۔ م کے قریب ہے۔ آخر میں اسی مسئلے پر فالتو سے اس کا جھگڑا ہو گیا، فلاطونی اکاذمی کو پوری طرح اربابیت سے اتحادیت کی طرف لے آیا۔ تشکیک کے خلاف دیگر اعتراضات میں سے اس کو ایک بڑا اعتراض رواقیین کی طرح یہ تھا جس کو وہ سب سے زیادہ وزنی سمجھتا تھا کہ یقینی عقیدے کے بغیر معقول کردار ناممکن ہے۔ لیکن اس نے اربابیت کے خلاف علمی دلائل بھی پیش کئے کہ اگر صداقت نہ ہو تو احوالات کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ یہ کہنا کہ کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر سکتے خود ایک دعویٰ ہے اور یہ استدلال کرنا کہ ثبوت ناممکن ہے خود ایک ثبوت ہے اس لئے اس قسم کا ہر ایک قول متناقض ہوتا ہے۔ اگر صحیح اور غلط میں تمیز نہیں ہو سکتی تو یہ ناممکن ہے کہ کسی تصور یا اور کو غلط کہہ سکیں۔ اگر ہم اس سے یہ پوچھیں کہ اگر صداقت کا وجود ہے تو اسے کہاں تلاش کریں تو انٹیوکس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کے اندر جس کے بارے میں تمام اکابر حکماء متفق ہیں۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ تمام فلسفے اساسی اصولوں پر متفق ہیں وہ افلاطونی مثالی اور رواقی نظامات کی شرح کرتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ تینوں مذاہب محض فردی اختلاف رکھتے ہیں اور ان کے جھگڑے زیادہ تر لفظی، میں اصولی نہیں۔ لیکن اس بارے میں بہت سی غلط بیانی کے بغیر اس کے لیے کامیابی ناممکن تھی اس کو ذاتی دیکھی زیادہ تر اخلاقیات سے تھی۔ اس میں اس نے زینو، ارسطو اور افلاطون کے بین بین راستہ اختیار کرنا چاہا مثلاً اس نے یہ کہا کہ سعادت کے لیے نیکی کافی ہے لیکن سعادت کے درجہ کمال کے لیے جسمانی اور خارجی اسباب بھی ضروری ہیں۔ اس پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو افلاطونی کہتا ہے حالانکہ وہ دراصل رواقی ہے۔ حقیقت میں وہ نہ یہ تھا اور نہ وہ بلکہ محض ایک

انتخابی تھا۔  
 جیسا کہ سسرو اور اینیڈیمس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، انیسوس  
 کی وفات کے بعد یہ انداز فکر اکاڈمی میں جاری رہا۔ اس وقت  
 تک اس جماعت کا صدر ارسطس تھا جو انیسوس کا بھائی تھا لیکن تھوڑے  
 ہی عرصے کے بعد فیثاغورثی تفکرات کی طرف میلان اس کے ساتھ شامل  
 ہو گیا۔ پہلی صدی قبل مسیح کے آخر میں یہ میلان یودورس میں پایا  
 جاتا ہے۔ وہ ایک انتخابی ہے جس کی اخلاقیات رواقی ہے اس  
 کے کچھ مدت بعد تھراکلس میں بھی یہی انداز پایا جاتا ہے۔ ایریس  
 ڈائڈیمس جو انیسوس کا استاد تھا وہ رواقی جماعت کا رکن شمار ہوتا تھا  
 لیکن اس کی تصنیف کے وہ حصے جو اب ملتے ہیں اور جن میں  
 اس نے زیادہ اہم فلسفیانہ نظامات کا خاکہ پیش کیا ہے، بالکل انیسوس  
 کی طرز پر لکھے گئے ہیں اور رواقی اور اخلاطونی کا فرق محض برائے  
 نام ہے۔

سویڈاس نے پونامو اسکندر رومی کو بھی انیسوس کا معاصر بیان کیا  
 ہے۔ یہ فلسفی اپنی جماعت کو انتخابی کہتا تھا۔ اس تعلیم کی نسبت جو کچھ  
 ہم تک پہنچا ہے اس میں انیسوس کا اسلوب نمایاں ہے یہ تعلیم دوسروں  
 کے افکار کو سطحی طور پر ترکیب دے کر مرتب کی گئی تھی۔

## ۸۲۔ مشائی جماعت

یہ انتخابیت اُس زمانے کے مشائخ میں اس قدر رائج نہیں  
 تھی انڈرونیکیس نے جو ۶۵ ق۔ م کے قریب ایشیا میں مشائی جماعت  
 کا امام تھا ٹرائینوٹومی کی معاونت سے ارسطو کی تصانیف کا ایک ایڈیشن  
 شائع کیا۔ اُس نے اُن کے اصلی ہونے کی نسبت بھی تحقیقات کی اور

اُن پر شرمیں لکھیں۔ یہ اشاعتیں ارسطو کے فلسفے کے گہرے مطالعے کی محرک ہوئیں جس کے لیے اس جماعت نے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ اُس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ جو خیالات درحقیقت ارسطو کے نہیں تھے وہ آسانی سے اُس کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے تھے۔ لیکن با ایں ہمہ اندرونِ یونان اور اُس کا رشاگرد، دوئل ارسطو کے مقابلے میں اپنی آزادانہ رائے کو ترک نہیں کرتے۔ بطلس نے بقائے روح کے انکار اور دیگر مسائل میں مشائی تعلیم کے فطریاتی نقطہ نظر کو پیش کیا۔ اسی طرح زینارکس نے ایتھنز کی نسبت ارسطو کی تعلیم کی تردید کی۔ ہمیں اس بات کا علم نہیں کہ وہ مشائی کون تھا جس نے سقراط کے قریب ایک رسالے میں تہ امت عالم کی کماہت کی جو فالتو کے نام سے ہم تک پہنچا ہے اور جس میں یہودیت نے بہت سے اضافے کئے ہیں۔

مشائی جماعت میں بھی بعض لوگ ایسے تھے جو ارسطو کی تعلیم میں خارجی عناصر کا پیوند لگانے کے لیے تیار تھے اس کی شہادت ان دور رسالوں سے ملتی ہے جو ہمارے ارسطو طامیسی مجموعے میں داخل ہیں۔ ایک کا نام De Mundo ہے اور دوسرا فضائل و عیسات پر ہے۔ مؤرخانہ ذکر یہ نسبت ارسطو کے افلاطونی تعلیم فضیلت سے قریب تر ہے لیکن یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی مشائی ہی کی تصنیف ہے۔ کتاب (De Mundo) کسی ایسے مشائی کی تصنیف ہے جس نے اسے ہر حال پوشیدہ ویوس کے بعد لکھا ہے کیونکہ اس کی جویات Meteorology کو اس نے آزادانہ طور پر استعمال کیا ہے۔ اس کتاب کا مقصد خاص طور پر یہ ہے کہ ارسطو طامیسی توحید کو رواقی وحدت وجود کے ساتھ ملا دے اور وہ اس طریقے سے کہ خدا کی نسبت یہ فرض کیا جائے کہ اپنے جوہر کے لحاظ سے وہ کائنات سے خارج ہے اور اس قدر وزراء افورا ہے کہ عالم کی تفصیلات میں نہیں الجھ سکتا لیکن تمام عالم میں اس کی قوت اور اس کا عمل جاری و ساری ہے اس لیے روایتیں جو



صفات و اعمال اس کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ حقیقت میں خدا ہی کے ہیں۔ اس بات میں افلاطون، ہیراقلیتوس اور آرفیوکل متفق ہیں۔

## ۸۳۔ سرو۔ وار و اور سکس کے پیر

آخری صدی قبل مسیح کی انتخابیت اس زمانے کے رومانی فلاسفہ میں سے سب سے زیادہ مخصوص طور پر ظاہر ہوئی ہے۔ ان میں سے تاریخ میں ممتاز ترین مفکر سرو و ہے۔ (سکس سے سلسلہ قیماں)۔ یہ امتیازی حیثیت اس کو کسی وقت نظریہ آزادی فکر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کمال کی وجہ سے حاصل ہے کہ وہ یونانی حکماء کی تعلیمات کو نہایت صفائی کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اپنے معاصرین اور بعد کی نسلوں کے لاطینی پڑھنے والوں کے لیے وہ ان فلاسفہ کے افکار کو نہایت عمدگی سے بیان کرتا ہے حالانکہ اس بارے میں اس کے معلومات بہت سطحی تھے سرو اپنے تئیں جدید اکاڈمی کا ایک رکن تصور کرتا ہے اور اس جماعت کی اس عادت پر کار بند ہے کہ مسئلہ زیر بحث کے دونوں پہلوؤں کو واضح کر دیا جائے لیکن کوئی قطعی فیصلہ نہ دیا جائے۔ مگر اس کے ارتیاب کے محرک اس قدر دو علمی وجوہ نہیں جو اس نے اکاڈمی والوں سے لیے، بلکہ فلسفیانہ اسناد کی پیکار اس کے لیے تشکیک کا باعث ہوئی اگر یہ مشکل حل ہو جائے تو وہ شروع سے تشکیک کو ترک کرنے پر تیار معلوم ہوتا ہے۔ کمال علم کی طرف سے وہ مایوسی کا اظہار کرتا ہے لیکن احتمال اس کے ہاں کاریناؤتیر سے بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اخلاقی اصول اور دینیاتی

دانشیاتی مسائل کے ساتھ جو ان کے ساتھ وابستہ ہیں اس کو گہری دلچسپی تھی۔ ان چیزوں کی نسبت وہ نہایت متیقن سے گفتگو کرتا ہے اس کا عقیدہ یہ ہے کہ ان امور کی نسبت صحیح تصورات ہمیں فطرت کی طرف سے ودیعت ہوئے ہیں۔ ان اصول کو براہ راست ہم اپنے شعور سے اخذ کر سکتے ہیں اور اتفاق عامہ سے ان کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر وہ جو نظریات قائم کرتا ہے وہ طبع زاد محبتیں اور ان میں اختلاف بھی بہت پایا جاتا ہے۔ اپنی اخلاقیات میں وہ ابیورت کی قطعی مخالفت کرتا ہے لیکن رواقی افلاطونی اور شانی تعلیمات میں وہ کہیں ثبات کے ساتھ قدم نہیں رکھتا۔ وہ رواقی اصول کی عظمت کا مداح ہے لیکن جو تنگ اور یک طرفہ خیالات ان کے ساتھ وابستہ ہیں ان کو قبول نہیں کرتا دینیات کے اندر وہ سب سے دل سے خدا کی ہستی اور اس کی ربوبیت کی صداقت کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ نفسیات میں وہ بقائے روح اور اختیار کا قائل ہے لیکن خدا اور روح کی ماہیت کی نسبت وہ یقینی طور پر کوئی دعویٰ پیش نہیں کرتا۔ اگرچہ عام طور پر وہ افلاطونی روحیت کی حمایت کرتا ہے لیکن رواقی مادیت کے اثر سے بھی پوری طرح متاثر نہیں ہے۔ اپنے قومی مذہب کے ساتھ اس کا کوئی خاص گہرا تعلق نہیں ہے لیکن جماعت کی خاطر وہ اس کو قائم رکھنا چاہتا ہے اور جہاں تک ہو سکے اس کو توہمات سے منزہ کرنے کا ارادہ مند ہے۔

سسرو سے نہایت قریب اس کا دوست وارو (Varro) ہے۔ (۱۱۶ - ۲۷ ق م) لیکن وہ اتنا فلسفی نہیں ہے جتنا کہ عالم ہے۔ وہ انٹیوکس کا پیرو ہے اور اخلاقیات میں جسے وہ فلسفے کا اہم ترین حصہ خیال کرتا ہے، وہ اس کی پیروی کرتا ہے لیکن انٹیوکس کی طرح وہ رواقیین بلکہ رواقی مادیت سے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ دینیات میں وہ بہت زیادہ رواقیین خامکر پانیسیوس کا ہم عقیدہ ہے۔ وہ خدا کو کائنات کی روح قرار دیتا ہے اور دیوتاؤں کو اس روح کی مختلف قوتیں تصور

کرتا ہے جو عالم کے مختلف حصوں میں کام کرتی ہیں۔ اسی حیثیت سے وہ ان دیوتاؤں کی پرستش کا بھی قائل ہے لیکن شعرائے دیومالا کے خلاف بڑی شدت سے اعتراض کرتا ہے۔ اس نے مروجہ دین کے بعض اہم حصوں کی کھلم کھلا مخالفت بھی کی۔ رواقیت کی ایک شاخ وہ جماعت تھی جس کی بنیاد سقراط میں مسکینوں نے ڈالی جو روم کے ایک سربراہ اور دہ خاندان کا رکن تھا اس کا بیٹا اس کا جانشین ہوا لیکن اس کے بعد یہ جماعت ناپید ہو گئی۔ سونیون اسکندرومی بھی اسی جماعت کا ایک رکن تھا جو سلسلہ یا سلسلہ کے قریب سینیکا اور کورنیلیوس کا استاد تھا۔ جہاں تک ہمیں ان لوگوں کی نسبت کچھ معلوم ہے یہ فلاسفہ اخلاق معلوم ہوتے ہیں جو رواقی اصولوں کی پرزور حمایت کرتے ہیں لیکن ان کا اثر ان کی شخصیت کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ کسی خاص ممتاز علمی تحقیقات کی وجہ سے۔ سونیون کی تعلیم میں فحشا غورنی عناصہ رواقیت کے ساتھ ملے جلے پائے جاتے ہیں وہ بھی اپنے استاد کی طرح گوشت سے پرہیز کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ استاد عام وجہ کی بنا پر یہ تعلیم دیتا تھا لیکن سونیون نے اداگون کو اس کی وجہ قرار دیا۔ مسکینوں کے پیرو روح کو اگر غیر مادی کہتے تھے تو یہ ضرور کسی حد تک افلاطون کے اثر کی بدولت ہو گا۔

## ۸۴۔ مسیح کی ابتدائی صدیاں

### رواقی جماعت

آخری صدی قبل مسیح میں ایبوری میں کو مستشرق کر کے

فلاسفہ کا جو عام انداز فکر تھا وہ بعد مسیح کی ابتدائی صدیوں میں بھی جاری رہا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس قسم کے الہیاتی تفکرات بھی شامل ہوتے گئے جنہوں نے آخر میں نوافلاطونیت میں تکمیل پائی۔ مذاہب فلسفہ اپنی الگ الگ حیثیت میں صرف جاری ہی نہیں رہے بلکہ ارسطو اور افلاطون کی تصانیف کے مطالعہ سے ان کو تقویت پہنچی جب مارکس آرلیس نے ۱۷۷۴ء میں ایٹینا میں چار بڑے بڑے مذاہب کے لیے وقف کرسیاں قائم کر دیں تو گویا حکومت کی طرف سے ان کی مستقل حیثیتوں کو تسلیم کر لیا گیا (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے لیے دو دو کرسیاں قائم ہوئیں) لیکن اب ان کے اختلافات کو زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی اس لیے اس زمانے میں مختلف تعلیمات کا امتزاج جابجا ملتا رہا اور ہر طرف یہ میلان پایا جاتا ہے کہ فلسفے کے ان علمی نتائج کی طرف رجوع کیا جائے جن پر لوگ آسانی سے متفق ہو سکتے ہیں خواہ وہ خالص علمی امور میں اختلاف رکھتے ہوں۔

شامنشہی زمانے کے متقدم روایتیں میں سے جن کے ناموں سے ہم آشنا ہیں مفصلہ ذیل قابل ذکر ہیں۔ ہیراقلیتوس "ہومری تعلیمات" کا مصنف۔ وہ انگش کا معاصر معلوم ہوتا ہے اس کی تصنیف اب بھی ملتی ہے۔ اٹالوس جو سینیکا کا معلم تھا۔ چیرن جو ایک مصری پروہت تھا اور نیرو کا اتابق تھا۔ سینیکا اور اس کے معاصرین اپونیوس، کورنولیوس جس نے دیوتاؤں پر ایک رسالہ لکھا۔ پریسوس، فلاکوس اور اینونیوس لوکانوس جو سینیکا کا بھتیجا تھا۔ مونسونیوس رونوس اور اس کا چچا ایکٹیوس۔ پوزونیوس جس نے بے حد ممبر ہونے پر ۸۰ سالہ عمر میں زہر کھالیا۔ کلیو میڈیز جو ہڈرین یا پائس کے عہد میں تھا، جس نے ہستی پر ایک کتاب لکھی۔ اور شاہنشاہ مارکس ارلیکسیس، اینونیوس۔ لیکن ان میں سے جہاں تک ہمیں علم ہے فقط

سینیکا، موسونیوس، اپلیسیس اور مارکس کے افکار میں اُتھج پائی جاتی ہے باقی سب ایسے ہیں جنہوں نے محض اپنے فرقتی علمی روایات کو جاری رکھا۔ سینیکا ابتدائے سن عیسوی کے چندی سال بعد قرطبہ میں پیدا ہوا وہ شاہنشاہ تیرو کا اتالیق اور کچھ عرصے تک اس کا مشیر رہا۔ فلسفہ میں ایک سارنٹ کے الزام میں اسی کے حکیم سے اُس نے خود کشی کی کسی اہم مسئلے میں اُس نے اپنے مذہب کی تعلیم کی مخالفت نہیں کی لیکن اگر قدیم روایت سے اُس کا مقابلہ کیا جائے تو اس کے اندر ایک تہی روح کا پتہ چلتا ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ وہ خاص طور پر فقط فلسفہ اخلاق تک اپنے تئیں محدود کرتا ہے۔ وہ رواقی منطق سے واقف ہے لیکن اس کی تفصیلات میں پڑنا نہیں چاہتا وہ طبیعیات کی غفلت کا قائل ہے۔ اپنی تصنیف

Naturales Quaestiones

میں وہ پوسیدونیوس کی حیاتیات Meteorology سے اند کرتا ہے لیکن اس کے اندر فقط اسے الہیاتی اور انسانی مسائل سے اس کو خاص طور پر دلچسپی ہے جو عملی زندگی میں کام آسکیں۔ رواقی مادیت اور وحدت الوجود کی تردید کئے بغیر وہ رواقی تصور خدا میں ان اخلاقی پہلوؤں کو خاص طور پر نمایاں کرتا ہے جن کے ساتھ ربوبیت اور مشیت کا عقیدہ وابستہ ہو سکے انبیات میں بھی وہ اس عقیدے کو واضح کرنا چاہتا ہے کہ روح انسانی روح الہی سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ اسی طرح وہ حیات بعد الموت کے عقیدے کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ اگرچہ وہ قدیم رواقی اخلاقیات کے اصول اور قواعد زندگی کو دہراتا ہے لیکن اس کی اخلاقی تعلیم ان کے ساتھ پوری طرح منطبق نہیں۔ انسان کی کمزوری اور معصیت کی اس کے دل پر اس قدر گہرا نقش ہے کہ وہ اس کی تصویر کشی کرتے ہوئے مبلغ پولوس سے بچہ ماش معلوم ہوتا ہے

اسی لیے اس کی تحصیل میں اخلاقی مطالبات کے اندر اصلی روایت کی خود اعتمادی کا پایا جانا ناممکن ہے۔ چونکہ اس کو اس دنیا میں نہ کہیں عارف کا مل سکتا ہے اور نہ وہ خود عارف کا مل بن سکتا ہے اس لیے وہ اس بات کی طرف مائل ہے کہ اخلاقی تقاضوں کو معمولی انسانی سطح سے اونچا نہ کرے وہ اس بات کا متنبی ہے کہ انسان اخلاقی ہمت سے تمام خارجی اسباب سے مستغنی ہو جائے وہ بڑے ذوق و شوق کے اس قسم کی آزادی کی تلاشگری کرتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ شدید روایتیں کے مقابلے میں خارجی منافع و مضرات کو بہت زیادہ اہم قرار دیتا ہے۔ دیگر روایتیں کی طرح وہ تمام انسانوں کے فطری ربط پر بہت زور دیتا ہے لیکن بنی نوع انسان کی تمام جماعت کے مقابلے میں کسی ایک مملکت کو مرکز توجہ بنانا وہ مردِ عاقل کے شایان شان خیال نہیں کرتا اگرچہ قدیم روایتیں ایسا خیال نہیں کرتے تھے اس کی جہاں وطنی میں اس کے دیگر ہم نہ جہوں کی نسبت رسم اور سہرہ می کے جذبات زیادہ نمایاں ہیں۔ اس کے اخلاق کا اثر اس کی انیات اور دنیات پر ہوا۔ نفسانی خواہشات اور جذبات کے ہیجان کو شدت سے محسوس کرنے کی وجہ سے، وہ اپنی مادیت کے باوجود جسم اور روح کے متخالف پر بہت زور دیتا ہے۔ کئی مقامات پر وہ قیود جسمانی سے آزادی کی تمنا کرتا ہے اور موت کی تعریف کرتا ہے کہ وہ سچی زندگی کا آغاز ہے۔ اس کا یہ انداز اتنا روانی نہیں جتنا کہ افلاطونی ہے۔ اسی بنا پر وہ پوسیدونیوس اور افلاطون کی طرح وہ روح کے اندر ایک عقلی اور دو غیر عقلی حصوں کا قائل ہے جس میں عقل اور حواس کی پیکار میں وہ عقل کو انسان کے اندر الہی عنصر قرار دیتا ہے اور اس کے قانون کو ارادہ الہی کے مرادف سمجھتا ہے اسی قدر وہ خدا کو بھی ارادہ ہے جس کے مقابلے میں ایک قوتِ فاعلہ

تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا کی سچی عبادت پاکیزگی، قلب اور عرفان کے ذریعے سے ہوتی ہے نہ کہ حیوانوں کی قربانیوں سے خدا کی عبادت کا اصل مقام سینے کے اندر ہے نہ کہ ننگ و خشک کے معبدوں میں۔ رومانی روایت کے ایک ذہنی وقار نمائندے کی حیثیت سے وہ دیو بالا کی لغویات اور مروجہ عبادت کے توہمات کا بری طرح قلع و قمع کرتا ہے۔

موسوئیس روش نے اور بھی زیادہ اپنے تئیں بالکل اخلاقیات تک محدود رکھا۔ نیرو اور فلاوی کے عہد میں بحیثیت معلم فلسفہ روم میں اس کی بہت عزت تھی اس کے خطبات تھے بہت سے اجزا ملتے ہیں جن کو پولیو نے محفوظ کیا۔ اس کے نزدیک نیکی ہی فلسفے کی واحد غایت ہے۔ عام لوگ اخلاقی مریض ہیں اور فلسفی ان کا معالج ہے نیکی کا تعلق اس قدر تقسیم کے ساتھ نہیں جتنا کہ عمل اور تربیت کے ساتھ ہے۔ اس کا میلان انسان میں فطری طور پر پایا جاتا ہے جس کو آسانی سے ترقی دے کر یقین کے درجے تک پہنچا سکتے ہیں فعلی ضرورت اس بات کی ہے کہ اس یقین کا علی اطلاق کیا جائے۔ لہذا فلسفی کو بہت کم علمی نظریات کی ضرورت ہے اس کو چاہئے کہ وہ انسانوں پر یہ ثابت کر سکے کہ کیا کچھ انسان کے قبضہ قدرت میں ہے اور کیا نہیں ہے ہمارے خیالات کا علی اطلاق ہمارے اختیار میں ہے اس کے علاوہ ہمارے قبضہ میں کچھ نہیں۔ اس لئے ہماری نیکی اور مسرت کا مدار اسی پر ہے باقی تمام چیزیں انساں کے لئے نیک ہیں نہ بد۔ ان کے آگے غیر مشروط طور پر سر تسلیم خم کرنا چاہئے۔ زندگی پر ان اصول کے اطلاق میں اس نے ایسی اخلاقی تعلیم پیش کی ہے جو پاکیزہ ہے اور بعض امور میں اس کے اندر رواقی ساوکی انسانی ہمدردی اور دکھ دینے والوں سے بھی نرمی کے برتاؤ کی تلفیق کی گئی ہے۔ موسوئیس کے خطبات کا سامعین پر بہت گہرا اثر ہوتا تھا لیکن علمی

حیثیت سے اُن میں کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوتی۔ ہیرا پولس کا رہنے والا اپٹیس، ارسوٹیس کا شاگرد تھا وہ نیرو کے عہد میں روما میں رہتا تھا وہ پہلے غلام تھا اس کے بعد آزاد ہو گیا۔ جب ڈومیسین نے تمام فلاسفہ کو روما سے بدر کر دیا تو وہ کلمہ میں نکو پولس چلا گیا۔ یہاں پر فلاس اریوس اس کے سامعین میں سے تھا جس نے اس کے خطبات کے مضامین کا ایک خاکہ تیار کیا۔ اپنے استاد کی طرح وہی فقط نیکی کی تربیت اور اخلاقی امراض کے علاج کو فلسفے کی غایت قرار دیتا ہے عام طور پر رواقی تعلیم اس کے افکار کی اساس ہے لیکن وہ منطقی تحقیقات کو زیادہ اہم نہیں سمجھتا اور طبیعت میں بھی وہ فقط چند باتوں کو اخلاقی اصول کی تاسیس کے لئے ضروری خیال کرتا ہے اور وہ باتیں اس قسم کی ہیں مثلاً خدا کے وجود کا عقیدہ اور یہ کہ وہ انسانوں کی نگہبانی کرتا ہے، کائنات کی مقبولیت، خدا اور انسانی روح کی مثلت۔ اپنی مادیت کے باوجود وہ بھی سینیکا کی طرح روح اور جسم کو بالکل الگ الگ سمجھتا ہے لیکن روح کی حیات بعد الموت کا قائل نہیں۔ اخلاقی تعلیم کے لئے وہ استدلال کی بہت زیادہ ضرورت محسوس نہیں کرتا کیونکہ ارسوٹیس کی طرح اس کا بھی عقیدہ ہے کہ اخلاق کے عام اصول فطری طور پر انسان کی طبیعت میں پائے جاتے ہیں اور وہ بھی یہی کہتا ہے کہ فقط ایک چیز ہمارے قبضہ قدرت میں ہے اور وہ ہمارا ارادہ یا ہمارے خیالات کا استعلا ہے۔ اپٹیس کے نزدیک ہماری مسرت اور سعادت کا دار و مدار ہی پر ہے۔ اس کے علاوہ وہ کسی چیز کو قابل اعتناء نہیں سمجھتا اس لئے قابل آرزو اور قابل رد چیزوں کا فرق اس کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا ان خیالات میں وہ کلیت کے قریب ہو جاتا ہے لیکن شادی اور انسانی زندگی کے معاملے میں وہ پوری طرح کلیت کے ہنربان ہے اور سچے فلسفی کو کلی ہی قرار دیتا ہے دوسری طرف وہ یہ تعلیم دیتا ہے



کہ واقعاتِ عالم کے مقابلے میں کامل تسلیم و رضا سے کام لینا چاہئے اور تمام نوع انسان کے ساتھ پوری بھردہ دی اور فیاضی برتنی چاہئے اس تعلیم کو وہ خدا کے عقیدے کے ساتھ وابستہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کی نظر میں تمام انسان برابر ہیں۔ عام طور پر اس کے فلسفے میں ایک مذہبی رنگ پایا جاتا ہے۔ فلسفی کو وہ خدا کا خادم اور اس کا پیغمبر سمجھتا ہے۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت وہ آزادانہ عقیدہ رکھتا ہے۔ بہ نسبت ایک باقاعدہ فلسفی کے اس کی حیثیت زیادہ تر ایک پرورشِ معلمِ اخلاق کی ہے۔

مارکس اریلیس، ۱۲۱ء میں پیدا ہوا ۱۳۸ء میں حکومت میں شریک رہا ۱۱۱ء میں قیصر رومائے تخت پر بیٹھا اور ۸۰ء میں وفات پائی۔ وہ اکیٹیس کا مداح تھا اور رواقیت کے عام عقیدے میں اس سے متفق تھا محض نظری تحقیقات کی طرف مائل نہیں تھا اشیاء و امور کی نسبت مذہبی نظر رکھتا تھا اور اپنی نفسی کیفیات میں منہمک رہتا تھا۔ وہ مشیتِ الہی کا مستفید تھا اور اس کا عقیدہ تھا کہ کائنات کے نظام سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ خدا انسان کا پروردگار اور نگہبان ہے۔ وہ اپنے آپ کو غیر معمولی طور پر بھی انسان پر تکلف کرتا ہے اس لئے فطرت جو کچھ پیدا کرے اور دیتا جو کچھ کریں اس پر راضی رہنا چاہئے۔ چونکہ کسی شے کو ثبات نہیں اور فرد فنا پذیر ہے اس لئے کسی خارجی چیز کو خیر سمجھ کر اس کی خواہش نہیں کرنی چاہئے اور کسی خارجی چیز کو منکر سمجھ کر اس سے ڈرنا نہیں چاہئے انسانی روح کے الہی مآخذ کا عقیدہ اس کے ہاں اس امر کا متقاضی ہے کہ وہ فقط اپنے قلب کے اندر خدا کی پرستش کر گیا اور وہیں سے طلبِ سعادت کرے گا۔ تمام انسانوں کی فطرت کی وحدت اس کے لئے غیر متناہی بے غرضانہ ہمدردی احسان علی الانسان کی محرک ہے۔ مارکس اریلیس اور اکیٹیس کی تعلیم میں فقط سیاسی عمل کے بارے ہی میں اختلاف نہیں ہے جس کی وجہ زندگی

میں اُن کی حیثیتوں کا اختلاف تھا بلکہ اخلاقی ثنویت کا اثر انسیات اور مابعد الطبعیات پر جو پوسیدوئیں اور سینیکا کی تعلیم میں نظر آتا تھا وہ اُن کی تعلیم میں اور بھی نمایاں ہے۔ وہ اس عقیدے کی تعلیم دیتا ہے کہ روح موت کے کچھ عرصہ بعد خدا کی جانب رجعت کرے گی لیکن وہ روح کو نہ صرف جسم سے بلکہ نفس سے بھی ایک الگ حقیقت تصور کرتا ہے اور اسے ایک الہی اور فاعلی اصل خیال کرتا ہے۔ خدا کی نسبت وہ کہتا ہے کہ وہ ارواح کو اُن کے جہانی حجابات سے معرا دیکھتا ہے کیونکہ اُس کی عقل اُن سے براہ راست اتصال رکھتی ہے۔ یہاں پر رواقی مادیت افلاطونی ثنویت کی طرف عبور کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

## ۸۵۔ کلیسین متباخین

سن عیسوی کے آغاز کے کچھ ہی عرصہ بعد کلیسیت کا دوبارہ ظہور رواقی اخلاقی فلسفے کا ایک ایک طرف مبالغہ تھا عملی اغراض کے مقابلے میں رواقی فلسفے کے عقلی عناصر جس قدر پس پشت پڑتے گئے اسی قدر وہ دوبارہ اس کلیسیت کی طرف رجعت کرتی گئی جس سے وہ پیدا ہوئی تھی۔ جمہوریہ روما کی آخری صدی کے بعد جس قدر اخلاقی اور سیاسی حالات بگڑتے گئے اسی قدر یہ ضروری معلوم ہونا شروع ہوا کہ زمانے کی مصیبت اور اخلاقی کے مقابلے میں قدیم کلیسین کا طریقہ استعمال کیا جائے جو اگرچہ عجیب و غریب تھا لیکن مؤثر ضرور تھا وارونے مینیٹیہ، سچوں میں اپنے معاصرین کے سامنے حقیقت برہنہ کو پیش کرنے کے لئے کلیسین کی یاد کو تازہ کیا۔ دیوجانس کے خطوط کا یہی مقصد معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلیسی جماعت کے احیاء میں مدد ہوں لیکن سینیکا کے بارے میں جو اپنے معاصر کلیسین میں سے دیوپیٹرس کا بڑا مداح

ہے، اس امر کو پوری طرح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد نہایت سربر آوردہ نام مفصلہ ذیل ہیں :- انوموس کا دارا کا رہنے والا پیدائش کے عہد میں۔ ڈیمونکس جس نے قرینا ایک سو برس کی عمر یا کرسٹ ۶۸۰ء میں ایشیا میں وفات پائی۔ پیریگورس جو بعد میں پروٹوگورس کہلایا جس نے سکالہ میں اولمپیا میں سب کچھ سامنے اپنے تئیں سپرد آتش کیا اور اس کا شاگرد تھیوگنیڈس اگرچہ تہذیب و تمدن میں اس جماعت کی ایک نمایاں حیثیت ہے لیکن تاریخ علم میں اس کی اہمیت فقط بالواسطہ ہے۔ کلیت کے بہترین نمائندے بھی افراط و تفریط سے مبرا نہیں تھے بہت سے لوگ ایسے تھے جو اس کو آوارہ و گندہ زندگی کے لئے ایک بہانہ بنا لیتے تھے یا اس انداز سے لوگوں کے لئے جاذبِ توجہ ہو کر خود نمائی کے ذوق کو پورا کرتے تھے۔ ان بعد کے کلمین میں سے کسی کے ادکار میں کوئی جدت نہیں پائی جاتی۔ دیمپٹروس بلکہ پیراگورس کے پاس بھی اس کی عجوبہ کیشی کے باوجود اخلاقی اصول کا سرمایہ وہی ہے جو ایک عرصے سے رواقیین کی بدولت انسانوں کا مشترک سرمایہ بن چکا تھا۔ دیوجین اپنے فلسفے میں ایک انتخابی سقراطی تھا اس کی نرم دلی اور شرافت کی وجہ سے لوگ اس کا بہت احترام کرتے تھے۔ ایونوموس نے ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے تماشہ گروں کے خلاف؛ اس میں وہ کاہنوں پر بڑا سخت حملہ کرتا ہے اور رواقیین کے مقابلے میں اختیار ارادہ کی حمایت کرتا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی کسی قسم کی علمی خدمات کے لئے مشہور نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ کلیت کوئی علمی فلسفہ نہیں بلکہ زیادہ تر ایک انداز زندگی کا نام تھا اسی لئے فلسفیانہ نظامات کے تغیرات کا بعد کی کلیت پر بہت کم اثر ہوا۔ نوفلاطونیت کو مستثنیٰ کرتے ہوئے یہ باقی تمام مذاہب کے بعد تک باقی رہی اور پانچویں بلکہ چھٹی صدی کے آغاز تک اس کو پیرو ملتے رہے۔

## ۸۶۔ مشائی جماعت عیسوی میں

اندونیکوس نے اس کو جس سمت میں ڈال دیا تھا اس کی وجہ سے مشائیت نو فلاطینیت کے ساتھ ایک عام امتزاج کی طرف مائل تھی۔ اس دور میں اس کی تاریخ کے فقط چند اجزا ہمیں ملتے ہیں اس کے جن پیروؤں کے ناموں سے ہم واقف ہیں ان میں سے مفصلہ ذیل قابل ذکر ہیں۔

سہلہ کے قریب اسکندر، ایجی کارہنے والا جونیرو کے مصلین ہی سے تھا۔ سوتیون اور شاید ایکلیوس بھی اسی زمانے کا معلوم ہوتا ہے۔ ہیڈرین کے عہد میں آسیاسیوس اور ادراسٹوس جو نہایت ممتاز مشائی تھا سہلہ اور سہلہ کے قریب ہرمینوس۔ سہلہ کے قریب ارستوکلینز اور سوسیکینیز جو بہت اعلیٰ درجے کا ریاضی داں تھا سہلہ کے قریب اسکندر افودیسی۔ ان لوگوں کا کام زیادہ تر یہی رہا کہ ارسطو کی تصانیف کی شرح اور اس کی تعلیم کی حمایت کرتے رہیں۔ کہیں کہیں ان کے بیانات کے جو حوالے ملتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اہم بات میں ارسطو سے انحراف نہیں کرتے لیکن ارستوکلینز کی مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد کے زمانے کے مشائی بھی ایسے خیالات سے پوری طرح احتراز نہیں کرتے تھے جو اسل میں ان کے مذہب سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ اگرچہ اس ممتاز مشائی کا یہ عقیدہ تھا کہ روح الہی تمام عالم مادی کے اندر رہتی اور عمل کرتی ہے اور جہاں کہیں کوئی عضو وجود اس کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے وہ انفرادی انسانی نفس کی صورت اختیار کرتی ہے، لیکن وہ رواقی انداز میں خدا کو روح کائنات بھی کہتا ہے اس کے معاصر اثینا گوراس کے بیان کے مطابق اس وقت کے مشائین کا یہی مذہب تھا۔ ارستوکلینز کا پیرو اسکندر

افروڈیسی جو شارح کے نام سے مشہور ہے، اس خیال میں شریک نہیں تھا جو رواقی وحدۃ الوجود کے قریب جا پہنچتا ہے۔ لیکن ارسطو کی تعلیم سے پوری طرح واقف ہونے اور کامیابی سے اس کی حمایت کرنے کے باوجود وہ اس کی تعلیم کے فطریستی تعینات میں بعض اہم امور میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ وہ ارسطو کی طرح اس بات کا قائل ہے کہ جو ہر ہی حقیقت فقط فروڈیسی کی ہے لیکن ارسطو سے اختلاف کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ فروڈیسی سے پہلے ہے، تصورات کلیہ فقط ہمارے ذہنوں میں پائے جاتے ہیں اور ان کے اصلی معروضات افراد اشیاء ہوتے ہیں۔ مزید برآں انسان کے اندر وہ روح کے اعلیٰ حصے کو اولے سے قریب تر کر دیتا ہے نفس فاعل کو روح سے الگ سمجھتا ہے اور اُس کی توجیہ یہ کرتا ہے کہ الہی روح انسانی روح پر عمل کرتی ہے۔ انسان فقط فکر کی استعداد لے کر پیدا ہوتا ہے جو بالقولے ہوتی ہے۔ جیسے جیسے وہ زندگی میں ترقی کرتا ہے ویسے ویسے وہ بالفعل مکتب ہوتی جاتی ہے اس تعلیم کے سلسلے میں وہ ارسطو کے مقابلے میں زیادہ شدت کے ساتھ بقائے روح سے انکار کرتا ہے۔ علاوہ ازیں ریوبیت کو وہ مطلقاً فطرت یا اُس قوت کے ساتھ منسوب کرتا ہے جس کا فیضان اعلیٰ سے اونے طبقات کی طرف ہوتا ہے اور خاص انسانوں کی بطلانی فطرت کے اس اندازِ عمل سے خارج ہے۔ اسکندر کے بعد خاص مشائی فلسفے کا کوئی مستند معلم ہمیں نظر نہیں آتا تیسری صدی کے اختتام سے پیشتر ہی ارسطو جیسی تعلیمات کا خاص مقام نوافلاطونی جماعت پر مبنی تھی۔ تیسری صدی جیسے لوگ افلاطونی کہلانے کی بجائے مشائی کہلانے پر زیادہ پند کرتے تھے لیکن وہ درحقیقت ایک حد تک ارسطو کے محض شارح تھے اور ایک حد تک انتخاب پسند تھے۔

## ۸۷۔ پہلی صدی عیسوی کے فلاطونین

افلاطونی جماعت ہی انتخاب پسندی کا لمبا بنی رہی ابتدائی دو صدیوں میں اس کے ممتاز ترین ارکان مفصلہ ذیل تھے۔ امونیوس مصری جو سلسلہ کے قریب ایشیا میں تعلیم دیتا تھا اور اس کا شاگرد پلوٹارک، مشہور فلسفی اور سیرت نگار، جس کا زمانہ حیات ۵۰ء اور ۱۲۵ء کے مابین معلوم ہوتا ہے۔ گائس کاونیوس ٹورس، پلوٹارک کا شاگرد تھیوسمرنا کا رہنے والا جو ہیڈرین اور انونیوس پائس کے عہد میں تعلیم دیتا تھا ابینیوس، گائس کا شاگرد، جس کے درس میں سمیرنا میں جالینوس ۱۸۰ء کے قریب شریک ہوتا تھا اور نیگونیوس مسکیوس اور اپولیوس جو اس کے معاصرین تھے۔ اٹیکوس، نیومینوس کرونیوس، عیسائیت کا مشہور مخالف سلسوس اور بلاشبہ سپوروس بھی مارکس اریلیس کے عہد کے آدمی ہیں اٹیکوس کا شاگرد ہارپوکرامیوں کا زمانہ بھی اسی شاہنشاہ کے عہد کے قریب کا ہے۔ ان میں سے بعض ایسے تھے جو اس کو گوارا نہیں کرتے تھے کہ خارجی عناصر حقیقی فلاطونیت کی جگہ لے لیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ پلوٹارک کے بعد اور اس سے پہلے بھی فلاطونین بھی مشائین کی طرح اپنے باقی مذہب کی کتابوں کی طرف خاص توجہ مبذول کرنے لگے تھے مثلاً ٹورس نے نہ صرف روایتین کے خلاف بلکہ ارسطاطالیسی اور افلاطونی تعلیمات کے اختلافات پر بھی کتابیں لکھیں اسی طرح اٹیکوس ارسطو کا شدید مخالف تھا تاہم ٹورس اس خیال کا منکر تھا کہ عالم کسی ایک وقت میں پیدا ہوا اٹیکوس بھی دیگر امور کی طرح اس عقیدے کے بارے میں ارسطو کی تردید کرتا ہے لیکن نیکی کے کمٹنی ہونے، اور فلسفے کے یکطرفہ عملی تصور میں وہ روایتین کے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ فلاطونین کی کثیر تعداد اسی انتخابیت کی سمت میں چلتی رہی

جس کی طرف ارسطو کس نے قدم اٹھایا تھا لیکن رفتہ رفتہ نو فیشا غورثی افکار جو ہمیں پلوٹارک اکیس اور دوسروں میں ملتے ہیں، اس میں شامل ہوتے گئے اس کے علاوہ اس جماعت کی انتخابیت کی شہادت ابلینوس سے بھی ملتی ہے جس کا افلاطونی تعلیمات کا خاکا افلاطونی مشائی اور رواقی نظریات کا ایک عجیب و غریب مجموعہ ہے اس بارے میں ابلینوس اپنے استاد گایوس کی پیروی کرتا ہے۔ سیوروس کی نسبت بھی جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکتا ہے، یہی صحیح ہے کہ وہ بھی انتخابیت ہی کا قائل ہے۔ اس کے بعد اس میں شک نہیں ہو سکتا۔

## ۸۸۔ ڈیو، لیوسین اور گالن

ڈیو، لیوسین اور گالن اپنے تئیں کسی مخصوص فرقے کے ارکان نہیں سمجھتے تھے لیکن تینوں فلاسفہ میں شمار ہونا چاہتے تھے ان میں سے گالن کو ہم آسانی سے فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ڈیو جس کو کرائسوسٹم بھی کہتے ہیں، ایک خطیب تھا۔ ڈومیتین نے اس کو روما سے جلا وطن کر دیا اور ٹراجان نے اس کو پناہ دی۔ جلاوطنی کے بعد اس نے کلیبی پوشش اختیار کر لی۔ اس کا فلسفہ عام اخلاق سے آگے نہیں چلتا خاص خوبیوں کے باوجود اس کے اندر کوئی علمی حیثیت نہیں پائی جاتی۔ یہ زیادہ تر رواقی تعلیمات و اصول پر مبنی ہے لیوسین سہاسہ کا رہنے والا تھا اور وہ بھی ڈیو کی طرح خطیب تھا وہ کثیر النقصانیت شخص تھا اس کا زمانہ تقریباً دوسری صدی کے نصف آخر کا ہے۔ وہ فرقہ واری فلسفے کا مخالف ہے اور خاص طور پر کلیبئین کی ہجو کرتا ہے جس چیز کو وہ فلسفہ کہتا ہے وہ اخلاقی نصائح کا مجموعہ ہے چونکہ وہ نظری مسائل کو ناقابل حل سمجھتا ہے اس لئے وہ عملی اخلاقی مسائل تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے۔ کلوڈیس گالینوس (۱۳۱-۲۰۱) مشہور طبیب، مذکورہ صدر دونوں سے زیادہ فلسفے میں گہرا انہماک رکھتا تھا اس نے اس پر

بہت سے رسالے لکھے جن میں سے اکثر منقود ہیں۔ وہ امپیرس اور تشکیک کا مخالف تھا۔ وہ ارسطو کی تعلیم کا بہت مداح تھا اگرچہ پوری طرح اس سے متفق نہیں تھا اُس نے مثالی تعلیم کے ساتھ بہت سے رواقی اور افلاطونی عناصر شامل کر لئے تھے۔ اس کے نزدیک حواس بھی ایک ذریعہ علم ہیں اور وہ اُن کے قابل اعتبار ہونے کی حمایت کرتا ہے دوسرا ذریعہ علم وہ حقائق ہیں جن کا اذعان نفس کو براہِ راست ہوتا ہے۔ وہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے اندر مقاصد اور ذرائع میں ایک ربط پایا جاتا ہے۔ گالینوس گہرے نظری مسائل کو کچھ زیادہ اہم نہیں سمجھتا اور اُس کے بیانات میں کہیں کہیں باہم تضاد بھی پایا جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس قسم کے افکار زندگی اور عمل کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ جہاں تک ہم کو علم ہے اس کی اخلاقیات میں بھی مختلف مذاہب کے قدیم نظریات کے سوا کچھ نہیں ہے۔

## متاخر متشککین

### ۵۹۔ انیسٹیموس اور اکی جماعت

اگرچہ انیسٹیموس کی انتخابیت نے تشکیک کو اکادمی سے جو اس کا خاص مقام تھا خارج کر دیا لیکن یہ فتح کامل نہیں تھی۔ انتخابیت اس طرح پیدا ہوئی تھی کہ متشککین کے حملوں نے فلسفیانہ نظامات کو بے اعتبار کر دیا تھا اس لئے تمام ادعائی عقائد کی بے اعتباری اس کی اساس میں داخل رہی اور یہ لازمی تھا کہ وہ پھر ارتیابی تعلیم کی صورت اختیار کر لے لیکن متاخرین کی اس تشکیک کو وہ اثر اور وسعت بہت عرصے کے بعد چل ہوئی جو اکادمی کی تشکیک کو چل تھی۔



یونانی متشککین کی یہ جماعت اکاڈمی والوں کی بجائے پرہو کے پیروؤں سے اپنا رشتہ جوڑتی تھی۔ جب پرہو کے پیرو تیسری صدی میں ناپید ہو گئے تو کہا جاتا ہے کہ بطلیموس سیرینی نے اس جماعت کا احیا کیا۔ سارپیڈون اور ہیراکلاڈیز اس کے تلامذہ تھے۔ ہیراکلاڈیز کا شاگرد اینیڈیموس تھا۔ وہ سنوسس کا رہنے والا تھا اور اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا۔ لیکن چونکہ پیروان پرہو کی یہ نئی جماعت، جدید اکاڈمی سے کوئی خاص اختلاف و امتیاز ظاہر نہ کر سکی اس لئے اینیڈیموس اور اس کے تابعین پر جدید اکاڈمی کا اثر ناقابل انکار ہے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ بطلیموس اور سارپیڈون کا اکاڈمی سے کیا تعلق تھا اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے اپنی تعلیم کو اینیڈیموس کی طرح عام طریقے سے پیش کیا یا نہیں۔ ارسوکلینز اینیڈیموس کو پرہونی ارباب کا احیا کنندہ قرار دیتا ہے۔ اکاڈمی اور پرہو کی تعلیم کے علاوہ بلاشبہ تجربی اطباء کا بھی اس میں حصہ تھا اور جدید پرہونیوں کے بہت سے اساتذہ ان میں داخل تھے اگر یہ جماعت ادویہ اور معالجات کے تجربی علم تک اپنے تئیں محدود رکھنا چاہتی تھی اور امراض کی علتوں کی تحقیق کو بے کار سمجھتی تھی تو یہ لازمی تھا کہ یہ اصول توسیع پا کر تشکیک کلی تک پہنچ جائے۔ ان متشککین کی جو فہرست دیوجانس نے دی ہے اگر وہ مکمل ہے تو اینیڈیموس سن عیسوی کے آغاز سے پیشتر بحیثیت معلم ظاہر نہیں ہو سکتا تھا لیکن اگر ٹوبیرو کو جس کے نام سے اس کی پرہونی تقابیر معنون ہیں، رسرو کے عہد شباب کا دوست سمجھا جائے تو اینیڈیموس کا زمانہ نصف صدی اور پیچھے با پڑتا ہے لیکن رسرو اپنے زمانے میں پرہونی جماعت کے وجود سے انکار کرتا ہے۔

اینیڈیموس تمام اساسی مسائل میں پرہو سے اتفاق کرتا ہے۔ چونکہ ہم اشیاء کی حقیقی فطرت سے واقف نہیں ہو سکتے۔ اور ہر قیاس کے خلاف سادہ طور پر قوی دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں اس لئے ہمیں کوئی دعویٰ نہیں

کرنا چاہئے یہاں تک کہ اپنی جہالت کا دعویٰ کرنا بھی درست نہیں ہے اس طریقے سے ہم کو حقیقی لذت اور سکون قلب حاصل ہو جائے گا جہاں تک انسان عمل کرنے پر مجبور ہے اس کو کچھ تو رسم و رواج کے مطابق چلنا چاہئے اور کچھ اپنے تاثرات اور حواج کے مطابق۔ اینسیدیموس ان اصولوں کو قائم کرنے کے لئے مروجہ خیالات و آراء کی تفصیلی تنقید کرتا ہے اور دیگر امور کے علاوہ علل اشیاء کی تحقیق کی بھی تردید کرتا ہے۔ اس کے بڑے وجود ثبوت دس پرہوتی اصول میں مجتمع ہیں جن سب کا یہی مقصد ہے کہ اشیاء کی استحضارات کی اضافیت کو ثابت کیا جائے لیکن وہ زیادہ تر حسی اور اکات تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے۔ اگر اسی سند کی بنا پر سکلس اینسیدیموس اور رٹولین کا یہ دعویٰ ہے کہ اینسیدیموس اپنی تشکیک کو ہیراقلیتی طبیعیات کے لئے فقط ایک تمہید بنانا چاہتا تھا تو یہ یقیناً ایک غلط دعویٰ ہے اور یہ اس طرح پیدا ہوا کہ اینسیدیموس نے ہیراقلیتوں کی طبیعیات کی نسبت جو کچھ لکھا ہے وہ اس کو خود اس کے اپنے خیالات سمجھ لیا گیا۔

اینسیدیموس کے بعد اس کے جن آٹھ جانشینوں کے نام ہم کو معلوم ہیں ان میں سے فقط سکلس کی نسبت مزید معلومات حاصل ہیں۔ اسکے علاوہ یہ بھی نا ہے کہ اگر پانے اینسیدیموس کے آٹھ اصولوں کو پانچ میں تحویل کر دیا۔ یہ پانچ پھر تین میں قابل تحویل ہیں۔ (۱) تناقض آراء (۲) اضافیت اور اکات (۳) ایسے ثبوت کا نا ممکن ہونا جس میں استدلال دوری نہ ہو یا جس کے مقدمات بے ثبوت نہ ہوں بعض اوروں نے اس اختصار کو اور آگے بڑھایا اور دو اصولوں پر اکتفا کیا ایک یہ کہ لوگ اپنے آپ سے صداقت کا علم حاصل نہیں کر سکتے جس کی شہادت تناقض آراء سے ملتی ہے۔ دوسرا یہ کہ دوسروں سے بھی یہ علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم پہلے اپنے آپ سے حاصل ہونا چاہئے۔ اس زمانے میں تشکیک کا یہ کام رہا کہ ادعا حقیقت کی پوری طرح تردید کرے۔ سکلس کی تصانیف

میں یہ موضوع کثرت سے پایا جاتا ہے وہ بخوبی طبیب تھا اسی لئے لوگوں نے اس کو امپیریکس (Empiricus) کا لقب دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ گالینوس کا ہم عصر تھا لیکن عمر میں اس سے کم تھا اس لحاظ سے اس کا زمانہ ۸۰ء اور ۱۸۰ء کے قریب کا ہے۔

ہمارے پاس سیلیسیس کے تین رسالے ہیں جن میں سے دوسرے اور تیسرے کو عام طور پر (Adversus Malpematicos) کے

ناموزوں عنوان کے تحت میں لایا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک ہے ایک رسالہ ادعائی (Pyrrponic Hypatypose)

فلاسفہ کے خلاف ہے اور ایک صرف نحو، خطابت اور ریاضیات کے خلاف۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سکسٹس نے اپنی تصانیف کے مواد کا زیادہ حصہ کچھ اپنی جماعت کے قدیم اراکین سے حاصل کیا اور کچھ اکاڈمی والوں، خاص کر کاریناڈیز سے۔ اپنی بڑی تصنیف میں اس نے آخری نام اینیڈیموس کا لیا ہے۔ اس کے مباحث ان تمام نظریات کا مجموعہ ہیں جو اس کی جماعت والے اپنے زاویہ نگاہ کی حمایت میں پیش کرتے تھے معیار، صداقت، استدلال اور علامات ثبوت کے مباحث میں وہ بار بار اچھے اور برے تمام دلائل سے امکان علم کی تردید کرتا ہے وہ ہر ممکن نقطہ نظر سے علت کے تصور پر حملہ کرتا ہے لیکن اپنے پیشرو کی طرح اس سوال کو نظر انداز کرتا ہے کہ اس تصور کا ماخذ کیا ہے وہ اس تنقید کو دہراتا ہے جو کاریناڈیز نے رواتی دینیات پر کی تھی اور علت فاعلہ پر بحث کرتے ہوئے اس سے کام لیتا ہے۔ وہ علت مادی یا اجسام کو ہر لحاظ سے ناقابل تصور سمجھتا ہے۔ وہ بڑی بڑی اخلاقی تعلیمات خصوصاً نظریات خیر و سعادت کی تردید کرتا ہے اور یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس بارے میں کوئی یقینی علم ممکن نہیں ہو سکتا۔ اس اقام کے وجہ سے وہ وہی نتائج اخذ کرتا ہے جو تشکیلیں بہت پہلے اخذ کر چکے تھے کہ موافق اور مخالف وجوہ کے توازن کی وجہ سے ہمیں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے

اور حقیقی علم کے خیال کو ترک کر دینا چاہئے اس طریقے سے اصلی مسرت اور سکون قلب اکھل ہوگا جس کا حصول تمام فلسفے کی غرض و غایت ہے۔ لیکن یہ نظری ارباب اس امر کو مانع نہیں ہے کہ ہم عمل کرنے میں اپنے اور اکات، فطری محرکات قانون، رسم و رواج اور عام تجربے کی پیروی کریں۔ معمولی زندگی میں مشاہدہ اور تجربہ ہماری ہدایت کرتا ہے اور اس کی بنا پر ہم زندگی کے لئے بعض قاعدے بنا سکتے ہیں۔

اینسیدیموس کی تشکیک اپنی جماعت کے حدود سے باہر بہت کم پہنچی۔ اس کے آخری جانشین سائزینوس کا زمانہ یقیناً تیسری صدی کے رنج اول میں ہوگا۔ فقط ایک اور شخص اس کے خیالات سے اتفاق رکھنے والا ثابت ہو سکتا ہے وہ فاوورینوس ہے جو خلیب اور مورخ تھا اس کا زمانہ حیات سنہ اور سنہ کے مابین ہوگا۔ علمی احساس کی ایک علامت ہونے کے لحاظ سے اس انداز خیال کی ایک عام اہمیت ہے اور ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ شروع ہی سے یہ اس امر میں معادن ہوا کہ اس زمانے کی انتہائیت کو جدید فیتا غورثی اور جدید افلاطونی افکار کی طرف لے جائے۔

## نوفلاطونیت کے پیشرو

### ۹۰۔ تمہید

ایسے زمانے میں جو نظری علم کی بجائے فلسفے کے عملی پہلو پر زیادہ زور دیتا تھا اور جس میں انسان کی استعداد حصول علم کی نسبت ہر طرف گہرے شکوک پیدا ہو گئے تھے اور یہ عام میلان پیدا ہو گیا تھا کہ صداقت اگر کہیں سے مل جائے تو اس کو فوراً عملی ضرورت کی بنا پر قبول کر لیا جائے خواہ وہ علمی حیثیت سے ناقص ہی ہو، ایسے زمانے میں ایک ہلکا سا

محرک سہی اس بات کے لیے کافی تھا کہ انسانی روح طلب صداقت میں فطری علم کے حدود سے ماورے کسی اعلیٰ تر سرچشمہ صداقت کی طرف رجوع کرے ایسا محرک حکمت یونان کو ایشیائی افکار کے ملاپ سے حاصل ہوا جن کا مرکز اسکندریہ تھا۔ ایشیا کی طرف سے یہ کام زیادہ تر یہودیت نے کیا جس کی اخلاقیاتی توحید ان اقوام کے قومی مذاہب کی دیوالالا کے مقابلے میں یونانی فلسفے سے بہت زیادہ اتصال رکھتی تھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ افکار جو صدیوں کی تدریجی ترقی کے بعد فلاحی طبیعت میں آکر ختم ہوئے ان کا آغاز اسکندریہ ہی میں ہوا تھا۔ ان تفکرات کا آخری محرک صداقت کے کسی بلند تر انکشاف کی خواہش تھی اس کی الہیاتی بنیاد یہ عقیدہ تھا کہ خدا اور عظام روح اور مادہ باہم متضاد ہیں جنوں بھوتوں اور دیگر روحانی قوتوں کو ان کے درمیانی واسطے سمجھ کر انسان ان کی پناہ مانگتے تھے۔ اس فلسفہ کا عملی نتیجہ یہ ہوا کہ اخلاقیات مذہب سے متحد ہو گئی جو کچھ تو تقشف اور رہبانیت کی طرف لے گئی اور کچھ اس نے یہ تقاضا پیدا کیا کہ خدا کی نسبت براہ راست وجدان ہونا چاہیے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس فلسفے کا ارتقا کچھ فلسفہ یونان کی سرزمین پر ہوا اور کچھ اس سرزمین پر جس میں یونانی حکمت کے ساتھ یہودیت کی آمیزش ہو گئی۔

## خالص یونانی جماعتیں

### ۹۱۔ جدید فیتاغورثی

اگرچہ فیتاغورثیت بحیثیت فلسفہ چوتھی صدی کے دوران میں معدوم ہو گئی یا فلاحی طبیعت کے ساتھ تل گھٹی لیکن مذہبی زندگی کی صورت میں وہ جاری

رہی فیثاغورثی اسرار وسیع حلقوں میں پھیل گئے۔ شعرا کی تصانیف کے اجزاء سے خاص طور پر اس کی شہادت ملتی ہے۔ تقریباً پہلی صدی قبل مسیح کے آغاز میں اور غالباً اسکندر یہ میں یہ کوشش کی گئی کہ فیثاغورثی حکمت میں ایک نئی زندگی پیدا کی جائے جس کے اندر اب دیگر تعلیمات کی ثروت بھی داخل ہو چکی تھی ان سماعی کی سب سے پہلی قابل ثبوت شہادت ان فیثاغورثی رسالوں سے ملتی ہے جن کے اندر بہت سی موضوع چیزیں داخل ہیں مثلاً فیثاغورثی تعلیمات کی نیم روائی تشریح جس کو اسکندر پولیہسٹر نے پیش کیا، عالم پر لوکاس اوسٹس کا رسالہ جس سے دارو بھی واقف تھا، اور ٹرائیوکس اور کارنوندانس کے 'قوانین' کے دیباچے، جن کا ہسرو بھی حوالہ دیتا ہے۔ زمانہ مابعد میں اس قسم کی بہت سی کتابوں کا چھپنا قدیم فیثاغورثی تصانیف خیال کیا جاتا تھا، ذکر کیا گیا ہے (پچاس سے زیادہ مصنفوں کی قریباً نو دہائیوں میں اس قسم کی ہیں) ان کے بہت سے اجزاء ہم تک پہنچے ہیں جن میں سے ارکٹاس کی تحریریں کثرت اور اہمیت کے لحاظ سے زیادہ نمایاں ہیں۔ جدید فیثاغورثیت کا سب سے پہلا پیرو جس کے نام سے ہم واقف ہیں وہ ہسرو کا دوست ٹکوڈیوس فلکس ہے جو ایک عالم شخص تھا اس کے ساتھ دایٹینوس بھی شریک ہو گیا (فلکس کا سن وفات ۳۸۵ ق م ہے) سکسٹی کی جماعت کا بھی جدید فیثاغورثیوں کے ساتھ تعلق تھا۔ اگستس کے عہد تک ان کے وجود اور ان کی تعلیم کے خاص آثار متعین ہو سکتے ہیں۔ یاد شاہ جہاد دوم فیثاغورثی تصانیف کی طرف خاص طور پر مائل تھا۔ پہلی صدی بعد مسیح کے نصف آخر میں ہم کو موڈراس اور اپولونیس کے نام ملتے ہیں۔ یہ دونوں اپنی تعلیم کی حمایت میں کتابیں لکھتے تھے۔ اپولونیس نے مملکت روما میں سفر کیا لوگ اُسے جادوگر خیال کرتے تھے۔ ہڈرین کے عہد میں نکوماکس نے وہ کتاب تصنیف کی جس کے کچھ اجزاء ابھی دستیاب ہوئے ہیں نیپوسی کا زمانہ انٹونینز کے عہد میں معلوم ہوتا ہے اور فلوٹراس تیسری صدی کے ثلث اول کا ہے۔

یہ جدید فیتاغورثی جماعت جس قسم کی تعلیمات سے اپنے اخلاقی اور مذہبی عقائد کو ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اس کے اندر قدیم فیتاغورثی نظریہ کے علاوہ افلاطونی وجدانات بھی تھے جنہوں نے اس جماعت کے لئے بہت اہمیت اختیار کر لی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ مشائی اور رواقی عناصر بھی اس میں داخل تھے۔ اس طرح سے اس فلسفے میں معاصرانہ فلاطونیت کی طرح ایک انتخابی انداز پایا جاتا ہے۔ لیکن ایک عام میلان کے دائرے کے اندر تفصیلات میں بہت کچھ تفاوت بھی ہے وحدت اور ثنویت دونوں کو بنیاد قرار دیا ہے۔ وحدت ان کے نزدیک صورت ہے اور دوئی مادہ۔ بعض فیتاغورثی وحدت کو علت فاعل یا خدا قرار دیتے تھے۔ اور بعض وحدت اور الوہیت میں فرق کرتے تھے اور خدا کی نسبت یہ کہتے تھے کہ ایک طرف تو وہ علت مجرکہ ہے جو صورت اور مادے کو یکجا کرتی ہے (جیسا کہ افلان نے تھیمیس میں بیان کیا ہے) اور دوسرے طرف وہ احد ہے۔ جس سے وحدت اور دوئی دونوں مشتق ہیں۔ اس تعلیم میں رواقی وحدت افلاطونی ارسطاطالیسی ثنویت سے مل گئی ہے۔ اور اس طرح سے جدید فلاطونیت کے لئے راستہ تیار ہو گیا۔ خدا اور عالم کے باہمی تعلق کی نسبت بھی اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ خدا کو عقل اور تمام محدودات سے اس قدر بالاتر سمجھتا تھا کہ کسی مادی چیز کے ساتھ براہ راست اس کا اتصال نہیں ہو سکتا۔ دوسرا گروہ خدا کو روح کائنات قرار دیتا تھا جو اس کے اندر جاری و ساری سے اور روایتیں کی پیروی میں اس کو ایک حرارت یا نفس گرم کی طرح خیال کرتا تھا۔ اصل صورتی کی نسبت یہ خیال تھا کہ وہ تمام اعداد پر حاوی ہے اور اعداد کو اب پوری طرح تصورات کا مرادف سمجھا جاتا تھا۔ اس جماعت میں جس معمولی ریاضیات کا بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جاتا تھا مختلف اعداد کی اہمیت کی نسبت عجیب و غریب قسم کے توہمات پیدا ہو گئے تھے۔ لیکن اعداد کے بارے میں بھی جدید فیتاغورثیت نہ صرف قدیم سے بلکہ افلاطون سے بھی

ایک ہو گئی تھی وہ تصورات یا اعداد کو خدا کے افکار سمجھتے تھے۔ اس لئے اُن کے نزدیک وہ اشیاء کے جوام نہیں تھے بلکہ وہ صورِ اصلیت تھے جن کے مطابق اشیاء صورت پذیر ہوتی ہیں۔ مادے کی نسبت افلاطونی بیانات لفظاً صحیح سمجھے گئے۔ روح کائنات کو تصورات اور مادے کے مابین جگہ دی گئی جو افلاطون کے ہاں اس کو حاصل تھی۔ لوکرین ٹیلیس نے روح کی ساخت کی تعلیم کو بھی افلاطون سے اخذ کیا۔

بالمذہب الطبیعیات کے علاوہ فلسفے کے دیگر تمام حصوں پر بھی جدید فیتاغورثی کتابیں تصنیف کی گئیں۔ منطق میں اس جامعیت کی کارگرداری کا ثبوت دوسری کتابوں کے علاوہ اس تصنیف سے بھی ملتا ہے جو اریستو کے نام سے منسوب کی گئی (The Universe) عالم۔ اس میں

ارسطو کے اندازِ نظریہ قاطبیوریات سے بحث کی گئی ہے لیکن اکثر مسائل میں ارسطو سے الگ راستہ اختیار کیا ہے۔ طبیعیات میں جدید فیتاغورثی جامعیت زیادہ تر افلاطون اور رواقیین کی پیروی ہے۔ وہ عالم کے جہاں و کمال کی تعریف کرتے ہیں جس کو نقص و بدہمی سے کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔ ستاروں کو وہ مرنی و بوتا تصور کرتے ہیں۔ عالم اور نوع انسان کے تقدم کی تعلیم انہوں نے ارسطو سے لی۔ اسلئے کے زمانے سے لیکر تمام جامعیت کا یہی عقیدہ رہا۔ فکلی اور ارضی عالموں کے اختلاف کی نسبت بھی وہ ارسطو کے دیاوئی کو دہراتے ہیں جن میں سے پہلا متغیر ہے اور دوسرا غیر متغیر۔ قدیم فیتاغورثی اور افلاطون احجام و ابعاد و مکانی کو اعداد سے اخذ کرتے تھے اور عناصر کو مرتب اجسام سے لیکن دوسری جانب اسلئے کی تحریروں میں ارسطو طبعی تعلیم عناصر بھی ملتی ہے۔ اس جامعیت کی انسیات افلاطون ہی سے ماخوذ ہے جس بارے میں فقط فیتاغورثی اسکندر رواقی مادیت کی حمایت کرتا ہے روح کی نسبت وہ زینو کراٹیر کی طرح یہ کہتے ہیں کہ وہ ایک متحرک بالذات عدد ہے۔ اس کے لئے دیگر ریاضیاتی علامات بھی استعمال کرتے ہیں۔ روح کے حصص، اس کی حیات قبل ولادت اور حیات بعد موت کی نسبت افلاطونی تعلیم کا اعادہ کیا گیا



ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ روح کے اداگوں کی طرف انھوں نے اس قدر توجہ نہیں کی جس قدر کہ جنوں بھوتوں کی طرف۔ لہذا کس نے قریباں تک کیا ہے کہ ان کو یہودیوں کے فشتوں سے باہلایا ہے۔

ان کی متعدد اخلاقیاتی اور سیاسی تصانیف کے جواجز اب تک موجود ہیں وہ افلاطونی تعلیمات اور ان سے زیادہ مثالی تعلیمات کا محض اعادہ ہیں جن کے اندر کسی قدر رواقی نظریات کی بھی آمیزش ہے۔ جدید فیتاغوری جماعت کی امتیازی خصوصیات ان کی مذہبی تعلیم میں زیادہ نمایاں طور پر ملتی ہیں۔ ان کے ہاں خدا کا تصور زیادہ لطیف ہے جس کے لئے خالص روحانی عبادت ہونی چاہئے۔ دوسری طرف قومی عبادت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے نہت کو بلند تر مرتبہ دیا گیا ہے۔ اور زندگی میں ہر قسم کی پاکیزگی طلب کی گئی ہے۔ فیتاغوری امرارتیں مختلف قسم کے پرہیز اسی سے تعلق رکھتے ہیں۔ انھوں نے فیتاغورت اور اپولونیس کو اسوہ حسنہ قرار دے کر ان کی جو سیرتیں بھی ہیں ان سے اس جماعت کی تعلیمات اور اس کے نصب العین پر خوب روشنی پڑتی ہے۔ ان میں یہ بتایا گیا ہے کہ فلسفہ ہی سچا مذہب ہے اور فلسفی ہی خدا کا بنی اور اس کا تحقیقی بندہ ہے۔ تزکیہ حیات اور دیوتاؤں کی صحیح پرستش انسانوں کی زندگی کی غایت اولیٰ۔ روح کو جلالی شہوات کی زنجیروں سے آزاد کرنے کا فقط یہی ایک واحد طریقہ ہے اگرچہ نوع انسان کی بھلائی کے لئے کوشش کرنا اس تعلیم میں داخل ہے لیکن تصنیف بھی اس کا ایک لازمی جزو ہے۔ گوشت اور شراب اور شادی سے پرہیز، پردہتوں کا سادہ سفید لباس اختیار کرنا، حیوانی قربانیوں اور قسموں سے پرہیز، رہبان و فلاسفہ کی جماعتوں میں اشتراک مال، اس قسم کی بعض اور باتیں بھی ہیں جو قدیم فیتاغوریوں کی طرف منسوب کی گئی ہیں۔ اس پارسائی کا نہایت نمایاں اجر کشن و کرامات اور وحی والہام ہے۔ فیتاغورت اور اپولونیس کی سیرتوں میں اس کی بہت سی مثالیں درج کی گئی ہیں۔

## ۹۲۔ فیتا غورثی انداز کے فلاطونین

وہ میلان فکر جس کا اظہار پہلے جدید فیتا غورثیت میں ہوا، بعد ازاں اس کا اثر فلاطونین میں بھی ظاہر ہوا جن سے فیتا غورثین نے بہت سے اہم مسائل اخذ کئے تھے۔ یوڈورس اس سے متاثر ہوا لیکن اس کا نہایت نمایاں اثر پلوٹارک میں نظر آتا ہے جو پہلی صدی قبل مسیح میں اس جماعت کا سب سے زیادہ بااثر نمائندہ تھا۔ وہ ایک ایسا افلاطونی ہے جو مخالفت کے باوجود مشائی اور روائی فلسفے کے اثرات کو بھی قبول کرتا ہے فقط ابیقری فلسفے سے اس کو پورا تنفر ہے۔ وہ افلاطون کی تعلیم کو کلیہً اپنے مشرود جدید فیتا غورثین کے انداز میں تسلیم کرتا ہے۔ نظری مسائل کو وہ اہم نہیں سمجھتا اور ان کے قابل حل ہونے میں بھی اس کو شک ہے۔ لیکن جو چیزیں اخلاقی اور مذہبی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں ان سے اس کو گہری دلچسپی ہے۔ اس کے ہاں خدا کا تصور زیادہ لطیف ہے جو افلاطونی انداز کا ہے۔ وہ روائی مادیت اور ابیقری انکار خدا و دونوں کی مخالفت کرتا ہے۔ عالم مظاہر کی توجہ کے لئے وہ ایک دوسری اصل کو تسلیم کرنا بھی لازمی سمجھتا ہے۔ اس کے ہاں یہ دوسری اصل مادہ نہیں ہے جو خواص سے محروم ہے بلکہ ایک بدروح کائنات ہے جو شروع ہی سے مادے کے ساتھ وابستہ ہے۔ تیجین کائنات کے وقت عقل اور نظم اس کے اندر ڈالا گیا اور اس کو الہی روح کائنات میں تبدیل کیا گیا لیکن وہ ہمیشہ سے تمام شر کائنات کی علت غائی بنا رہا۔ جدید فیتا غورثین کے اجماع کے خلاف اس کا خیال یہ ہے کہ تیجین عالم زمانے کے اندر واقع ہوئی۔ عالم کے اندر الہی عمل کو وہ افلاطونی تعلیم تصورات اور فیتا غورثی نظریہ اعداد کے مطابق نہیں بلکہ معولی دیوبیت کے عقیدے کے موافق تصور کرتا ہے۔ ابیقریت اور روائی جبریت کے خلاف وہ اس

عقیدے کو نہایت اہم سمجھتا ہے۔ جس قدر کہ خدا اس کے ہاں تمام موجودات سے بلند ہو جاتا ہے۔ اسی قدر عالم میں عمل کرنے والے جنوں اور بھوتوں کی اہمیت زیادہ ہو جاتی ہے۔ جو واسطوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس چیز کو وہ خدا کی طرف منسوب کرنے کی جرات نہیں کرتا اس کو وہ ان سببوں کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔ اور ان کی نسبت عجیب و غریب وہمی باتیں بیان کرتا ہے۔ وہ نہ صرف پانچ عناصر بلکہ پانچ عالموں کو بھی مانتا ہے۔ جو اس کا ایک مخصوص عقیدہ ہے۔ افلاطون نے عالم کے تغیر کی نسبت جو کچھ تیشبی زبان میں بیان کیا تھا وہ اس کو اس قدر لفظی اور ادعائی طور پر قبول کرتا ہے کہ اس بارے میں رواقی تعلیم کے قریب پہنچ جاتا ہے جس کی وہ دوسرے مقامات پر مخالفت کرتا ہے۔ اس نے افلاطونی انبیات کے ساتھ بعض ارسطاطیلیسی نظریات کو ملا دیا۔ وہ صاف طور پر اختیار اندر بقائے روح کے ساتھ ارواح کے ادانوں کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ پلوٹارک رواقیین اور ابقوریوں کے مختلف نظریات کے خلاف افلاطونی اور مشائی اخلاقیات کی حمایت کرتا ہے۔ اور نہایت پاکیزہ اور معتدل طریقے سے زندگی کے مختلف حالات پر اس کا اطلاق کرتا ہے۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ اس کے اندر رواقی جہاں وطنی اور حالات زمانہ کے لحاظ سے سیاسی اغراض سے مقابلہ بے توجہی پائی جائے۔ پلوٹارک کی اخلاقیات کی نہایت امتیازی خصوصیت مذہب سے اس کا قریبی رابطہ ہے۔ پلوٹارک کے ہاں اگرچہ خدا کا تصور نہایت منزہ ہے۔ اور توہمات کی خرابیوں کا بیان اس کے ہاں نہایت موثر پیرائے میں ملتا ہے۔ لیکن مذہبی تاثرات کے جو ش اور انسان کے علم کی بے اعتباری کی وجہ سے وہ اس عقیدے کو ترک نہیں کر سکتا کہ خدا براہ راست وحی والہام سے انسان کی مدد کرتا ہے۔ جس قدر ہم اپنی طرف سے جدوجہد ترک کر دیں اسی قدر خدا کے فیضان کے حصول کی استعداد ہم میں زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ ان فطری اسباب و حالات کو بھی بیان کرتا ہے جو اس قسم کے کشف میں معاون ہوتے ہیں۔ اس طرح سے وہ لوگوں

کے عقیدہ پیش گوئی کی حمایت کرتا ہے جو روایتوں اور جدید فیتا غریبوں میں  
مسلم علائق تھا۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت بھی اس کا عقیدہ اسی قسم کا ہے۔  
اس کے نزدیک مختلف اقوام کے دیوتا ایک ہی الوہیت کے مختلف نام ہیں  
جو اس کی مختلف قوتوں کو ظاہر کرتے ہیں صفیات کے موضوعات اس کے  
نزدیک حکیمانہ صداقتیں ہیں اور پلوتارک تنہی تاویل سے روایتی طور پر بے صبر  
طریقے سے کام لیکر ان کو افند کرتا ہے۔ بعض ذیل اور قابل نفرت مذہبی شعارات  
کے سرسری جواز کے لئے اگر کوئی اور ذریعہ کام نہ دے تو جنوں اور بھوتوں  
سے ان کی توجیہ کرتا ہے۔ لیکن فیتا غریبی نقشف اور ہرہانیت کو پسند  
نہیں کرتا۔

متاخر فلاطونیئن میں پلوتارک کے علاوہ دو ہم طبیعت خطیب بھی ہیں۔  
جن کی انتخابی فلاطونیت میں خدا اور مادے کے تقابل کے علاوہ ان دونوں  
کے درمیان واسطوں کے طور پر جنوں بھوتوں کا بھی بہت کاروبار ہے۔  
ان میں سے ایک کا نام اسکیموس ہے اور دوسرے کا اپولیوس، انھیں  
سمزنا کار بننے والا اصلی اساسات اور اعداد کی تعلیم میں جدید فیتا غریبی تعلیم  
کا قائل تھا۔ قدم عالم کا نظریہ نیز یہ مفروضہ کہ تصورات خدا کے افکار ہیں، اور  
عالم زیر قمر کا انتظام جنات کے سپرد ہے، یہ سب باتیں اسکیموس کے عقائد میں  
ملتی ہیں۔ اسکیموس پلوتارک کی شریر روح عالم کا قائل تھا۔ مگر بھی اپنے  
پیشروؤں کی طرح اس کو تسلیم کرتا ہے کہ خدا عالم پر جنات کے ذریعے سے  
عمل کرتا ہے۔ مادے سے بالکل منزہ اور دراء الودار ہونے کی وجہ سے خدا کا  
عمل کائنات پر براہ راست نہیں ہو سکتا۔ وہ یہ مفروضہ دیوتاؤں کی کثرت  
اور قومی عبادت کی حمایت میں پیش کرتا ہے۔ نیومینس (۱۶۰ ق م) جدید  
فیتا غریبوں سے اور بھی قریب تر ہے اور وہ عام طور پر انھیں میں شمار ہوتا  
ہے۔ لیکن بائیں ہمہ اس کے عقائد کی اس فلاطونیت ہے اس کے علاوہ  
وہ مجوسیوں مصریوں برہمنوں یہاں تک کہ موسیٰ کی طرف بھی رجوع کرتا  
ہے۔ جن کا وہ بڑا مداح ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فاکو اسکندرومی

اور عیسائی ناستکوں (Gnostics) کی تسلیم کو بھی کام میں لاتا ہے۔ اس کا نقطہ آغاز یہ ہے کہ خدا اور مادے میں اختلاف ہے، اور وحدت اور غیر ممیز دوئی میں تضاد ہے۔ وہ ان دونوں کے درمیان اتنی بڑی خلیج پیدا کر دیتا ہے کہ خدائے برتر کے لئے مادے پر کوئی عمل کرنا ناممکن ہو جاتا ہے اس لئے وہ ناستک ویلینٹینوس کی طرح ان دونوں کے درمیان ایک اور نہایت ہی خدا کو رکھتا ہے جو اس کے نزدیک صانع عالم ہے۔ خود عالم اس کے نزدیک ایک تمیزِ خدا ہے۔ پلوٹارک کی طرح وہ بھی یہ قیاس کرتا تھا کہ مادے کے ساتھ ایک شریر روح وابستہ ہے۔ روح انسانی کا فانی حصہ جسے وہ غیر عقلی روح کہتا ہے۔ اسی اتحاد سے پیدا ہوتا ہے۔ روح گناہ کی وجہ سے ایک غیر مادی زندگی سے زوال یا کر جسم کے اندر آئی۔ موت کے بعد اگر اس کو دوسرے جموں میں ادالگوں کی ضرورت نہ ہو تو وہ دوبارہ خدا میں مل جائیگی فراست دوتاؤں کا عطیہ ہے اور انسانوں کے لئے خیرِ اعلیٰ ہے۔ یہ عطیہ اسی کو ملتا ہے جو تمام دوسری چیزوں کو چھوڑ کر خیرِ مطلق کے حصول میں پوری طرح جدوجہد کرے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے کرونیس اور ہارپوکرائیون کا انداز فکر بھی نیو پینیسس ہی کی طرح کا تھا۔

جدید فیتا غورثی اور افلاطونی جماعت کی ایک مصری شاخ وہ منج ہے جہاں سے غالباً تیسری صدی کے آخر میں ان تعانیف کا زیادہ تر حصہ پیدا ہوا جو ہم تک ہر مینٹرس گنٹوس کے نام سے پہنچا ہے۔ اس جماعت کی امتیازی خصوصیت کہ خدا اور عالم کی درمیانی خلیج کو درمیانی ہستیوں سے پر کیا جائے اس شاخ میں بھی نمایاں ہے۔ خدائے اعلیٰ ان دونوں سے ماورے ہے۔ جو عقل اور وجود کا خالق ہے۔ وہ خیرِ مطلق ہے۔ و صاحبِ ارادہ اور فاکر ہستی ہے۔ روح کا تعلق اس سے ایسا ہی ہے جیسا روشنی کا سورج سے جو اس سے مختلف ہے لیکن جدا نہیں۔ انسان کی روح کا مدار بھی اسی پر ہے اس کے اور مادے کے درمیان ہوا ہے۔ جب خدا نے مادے کو مرتب کیا اور اس میں جان ڈالی تو عالم کی تخلیق ہوئی جو محکمہ کائنات الہی توت سے

چلتی ہے اور میری و غیر میری دیوتاؤں اور جنات سے آباد ہے۔ اس لئے وہ بھی ایک قسم کی دیوتا ہے۔ اسی طرح انسان ایک تیسری قسم کا دیوتا ہے۔ عالم کے غیر متغیر نظام ربوبیت اور تقدیر کی تعلیم رواجی طریقے پر دی جاتی تھی۔ افلاطونی انسیات کو بہت سے اضافوں کے ساتھ دہرایا گیا ہے جو تاقص سے بری نہیں۔ روح دوبارہ اپنے مقام اعلیٰ پر فقط تقویٰ سے پہنچ سکتی ہے جو حکمت کا مرادف ہے۔ اور عرفان الہی اور صداقت اور عدل پر مشتمل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصد عالم محسوس کو ترک کرنے سے ہی حاصل ہو سکتا ہے لیکن ہر ہی تصانیف میں اس نقطہ نظر کے اہلانی نتائج کو فقط حید صورتوں میں اخذ کیا گیا ہے وہ اپنے قومی اور خاصکر مصری مذہبی شعارات و عبادات کی، عیسائیت کے خلاف حمایت کرنا جاتے تھے یہی ان کا سب سے بڑا محرک تھا کیونکہ عیسائیت کا غلبہ تقریباً یقینی ہو گیا تھا۔

## یہودی یونانی فلسفہ

### ۹۳۔ فالکو سے پہلے کا زمانہ

جدید قیثا غورینوں اور افلاطونیوں کا تنوعیتی تفکر خالص یونانی سرزمین کے مقابلے میں یہودیوں کے اندر زیادہ ترقی پذیر ہوا، جو یونانی اثرات سے متاثر تھے۔ یہودیوں کے قومی مذہب اور اس فلسفے کے مابین بہت سی مماثل باتیں پائی جاتی تھیں۔ ایک خدا بریقین، خدا اور عالم کو الگ الگ سمجھنا، وحی نبوت ملائکہ روح الہی اور حکمت الہی کی نسبت عقائد ان دونوں میں بہت کچھ مشترک تھے۔ خود فلسطین میں جب یہ ملک پہلے مصری اور پھر شامی حکومت کے ماتحت تھا یونانی انداز فکر اور طرز زندگی اس قدر مروج

تھا کہ جب اٹھو کس ایسیفیس نے یہودیوں میں جبراً یونانیت پھیلانے کی کوشش کی (شکلہ ق۔ م) تو اعلیٰ طبقات میں بہت سے لوگ اس بارے میں اس کے حامی تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یونانی خیالات اس سے پہلے ہی رائج ہو چکے تھے اور ایسی جماعت میں خاص طور پر ترقی پا چکے تھے۔ یہ راہبوں کی ایک جماعت تھی جو غالباً میکا کی عبادت کے بعد گوشنشین جاسیدیوں کے اندر سے پیدا ہوئی جو آئین ملکیت کے مخالف نہیں تھے لیکن جمہوری زندگی سے کنارہ کشی اختیار کرتے تھے۔ جدید فیتاغوریوں سے ان کو اس قدر قریبی نسبت معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو لازماً یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ جماعت اور فی فیتاغوری اثر کے ماتحت پیدا ہوئی اور جدید فیتاغوری فلسفے کے مرتب ہونے کے بعد انھوں نے اس کے بہت سے عقائد کو اختیار کر لیا۔ پہلی صدی مسیحی میں فالکریو سفوس اور پلینی کے بیانات کے مطابق ایسی جماعت قریباً چار ہزار ارکان پر مشتمل معلوم ہوتی ہے۔ جن میں سے کچھ اپنی ذمہ داریوں میں اکتھے رہتے تھے اور کچھ شہروں میں اپنی جماعت کے مکانات میں رہتے تھے۔ وہ بہت ضبط و نظم کے ماتحت زندگی بسر کرتے تھے ان کے اندر مطہر مطاع کا ایک باقاعدہ سلسلہ تھا اور مال و مستاع میں کلی اشتراک تھا۔ بے انتہا سادگی سے رہتے تھے۔ اخلاق صداقت اور علم ان کے خاص اصول تھے۔ یہ لوگ غلامی کو ناجائز سمجھتے تھے۔ زندگی کو ہر طرح سے پاک رکھنا چاہتے تھے۔ بس لئے ان کے ہاں خاص قسم کے رسوم و رواج تھے۔ وہ شراب اور گوشت سے پرہیز کرتے تھے۔ اور مرہم استعمال نہیں کرتے تھے۔ جانوروں کو مارنا اور ان کی قربانی کرنا ان کے ہاں جائز نہیں تھا وہ ایسا کھانا نہیں کھاتے تھے جو ان کے قواعد کے مطابق تیار نہ کیا گیا ہو اور اکین کے لئے سبجہ کی شرط تھی۔ اور انے طبقے سے بھی ان کا یہ تقاضا کہ جماع فقط اس مدت تک ہونا چاہیے جہاں تک ممکن ہو سائل کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ وہ ہر طرح سے لذت ہونے سے بچیدار رہتے تھے فقط سفید پوشاک پہنتے تھے قمیضیں نہیں کھاتے تھے۔

تومی عبادت کی بجائے جس سے ان کو خارج کر دیا گیا تھا وہ روزانہ غسل

کرنے تھے۔ اور مل کر کھانا کھاتے تھے۔ ان کی تعلیمات میں بعض خاص عقائد و قواعد تھے جنہیں وہ مخفی رکھتے تھے اپنی قوم کے صحائف کو نمیشی تاویل سے انہوں نے اپنے خیالات کے مطابق بنایا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ روح پیدائش سے پہلے موجود تھی اور موت کے بعد باقی رہے گی۔ ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ خوب و بد اور نرمادہ کا متخالف تمام موجودات میں پایا جاتا ہے۔ روگت ملائکہ پرفین رکھنا دیا ہی اہم سمجھتے تھے جیسا کہ دوسری قومیں جنات پر یقین رکھتی تھیں وہ آفتاب و عناصر کو خدا کے مظاہر سمجھ کر پوجتے تھے۔ وچنگولی کو بارسائی اور نقشف کا بہترین اجر تصور کرتے تھے۔ اور ان میں سے اکثر کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کو یہ نعمت حاصل ہے۔

لیکن سکندریہ میں جہاں یونانی اور مشرقی تہذیبوں کا ملاپ ہوا، یونانی فلسفے کو زیادہ پسینے کا موقع ملا اس شہر کی کثیر اور کامیاب یہودی آبادی نے کس قدر جلد اور وسیع پیمانے پر یونانی زبانی اور یونانی افکار کو اخذ کر لیا، اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ چند پشتوں کے بعد مصری یہودیوں کو یہ ضرور محسوس ہونی کہ ان کے صحیفوں کا ترجمہ یونانی زبان میں کیا جائے کیونکہ اب وہ ان کتابوں کو اصل عبرانی زبان میں نہیں سمجھ سکتے تھے۔ یونانی فلسفے سے یہودیوں کے انہماک کا پہلا یقینی ثبوت اسٹوبولس کے ایک رسالے سے ملتا ہے جس کے بعض اجزاء دستیاب ہوتے ہیں اس کا سن سنہ ۱۰۰ ق۔ م کے قریب ہے۔ اس یہودی مشائی فلسفی نے شاہ بطلمیوس قلوپٹر کو یقین دلایا کہ قدیم ترین یونانی شعرا اور فلاسفہ خاص کر فیثاغورث اور افلاطون نے تورات اور زبور کا مطالعہ کیا تھا اس دعوے کے ثبوت میں وہ بہت سے اشعار ارفیوس اور لیوکس، ہومر اور ہیریڈو کی طرف منسوب کر کے پیش کرتا ہے حالانکہ یہ سراسر جھوٹ ہے۔ اگرچہ نہ کلیمز کو اس کا پتہ چلا اور نہ یوسیبوس کو۔ صحائف یہود کے اقوال و قصص میں جہاں جہاں خدا کو انسانی تشبیہ پر قیاس کیا گیا ہے اور جن سے اس کا ترقی یافتہ فکر ٹھوکر کھاتا ہے، وہ ان کی تاویل کر کے ان کو معقول بنانے کی کوشش



کرتا ہے۔ جہاں تک فلسفے سے تعلق ہے اس کے اپنے خیالات میں وہ اندازِ تفکر نہیں پایا جاتا جو بعد ازاں ہمیں فائلو (Philo) کے ہاں ملتا ہے اس کے معین پتھار پہلی مرتبہ اول صدی قبل مسیح میں ہمیں اس (کتابِ حکمت) میں ملتے ہیں جسے حضرت سلیمان کی طرف منسوب کیا گیا ہے میں بہت سے نظریات افلاطونیوں اور فیثاغوریوں کے انداز کے ہیں مثلاً روح کا وجود قبل ولادت اور اس کا ناقابلِ فنا ہونا، روح پر جسم کا ظلم، اور قبل عالمِ مادے کا وجود۔ عقل الہی کے جوہر پر ہونے کو تسلیم کر کے اس نے فائلو کی تعلیم لوغوس (Logos) کے لئے راستہ صاف کیا۔ فائلو تمثیلِ تاویل کے بارے میں اپنے جن پیشروؤں کا حوالہ دیتا ہے وہ بھی اس دور سے تعلق رکھتے ہیں ان کے اندر بعض توجہات میں الہی لوغوس کو روحانی تئینات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ فائلو کے زمانے سے قبل لوغوس اور خدا میں کس طرح فرق کیا جاتا تھا۔

## ۹۴۔ فائلو اسکندروی

(PHILO)

فائلو کا زمانہ حیات سنہ قبل مسیح اور سنہ بعد مسیح کے درمیان ہے۔ وہ اپنی قوم کا ایک سچا فرزند تھا۔ صحائفِ آسمانی کی بے انتہا عزت کرتا تھا۔ اور خامکے موسیٰ کا اس کے دل میں بڑا احترام تھا۔ ان صحیفوں کے نہ صرف اصل الفاظ بلکہ ان کے یونانی ترجمے کو بھی وہ جی سمجھتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ یونانی فلاسفہ افلاطون، فیثاغورث، پارمینائیڈز، امپیڈوکلیز، زینو اور کلیمنٹس کی تعلیم کا قائل اور ان کا مداح تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ فلسفے اور مذہب میں ایک ہی صداقت کو پیش کیا گیا ہے اگرچہ اس کی زیادہ پاکیزہ اور کامل صورت فقط صحیفوں میں پائی جاتی ہے

ایک طرف تو وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ یونانی حکماء یہودیوں کے صحیفوں سے واقف تھے۔ اور دوسری طرف تمثیلی تاویل سے وہ جس اسیت کو جو معنی پہنانا چاہتا ہے پہنا دیتا ہے۔ اگرچہ اس کی خواہش فقط یہ ہے کہ وہ کتب آسمانی کی تفسیر کرے اور اپنے خیالات کو وہ اسی رنگ میں پیش کرتا ہے لیکن درحقیقت اس کا نظام افکار یونانی حکمت اور یہودی دینیات کا مرکب ہے جس کے علمی اجزاء زیادہ تر قبل الذکر سے لئے گئے ہیں۔ جس فلسفے کی وہ پیروی کرتا ہے۔ وہ فلاطونیت کی اس شکل سے تعلق رکھتا ہے جو اس نے اس سے قبل کی صدی میں اسکندریہ میں اختیار کی تھی۔ اس کو بعض اوقات افلاطون سے منسوب کیا جاتا تھا اور بعض اوقات فیثاغورث سے اگرچہ برواقیت کا بھی اس میں بہت سا حصہ تھا۔

خدا کا تصور فائلو کے نظام افکار کا نقطہ آغاز ہے یہی وہ نقطہ ہے جہاں پر ان تمام میلانات کے خطوط کا تقاطع ہوتا ہے جو اس کے افکار کا ماخذ ہیں۔ ایک طرف خدا کا تصور اس کے ہاں تمام محدودات سے اس قدر بلند ہے کہ کوئی تصور اور کوئی نام خدا کی عظمت کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ خدا تمام کمالات سے زیادہ اعلیٰ اور تمام خوبیوں سے زیادہ خوب ہے کسی نام اور صفت اور تصور کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا ہم فقط یہ جان سکتے ہیں کہ وہ ہے لیکن نہیں جان سکتے وہ کیا ہے۔ اس کے لئے فقط موجود کا لفظ استعمال کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ تمام قسم کا وجود اور تمام قسم کا کمال خدا کی ذات میں ڈال دینا اس میں جو کمال ہے اس کا ماخذ خدا ہی ہو سکتا ہے لیکن کوئی محدود صفت اس کے کمال کے قریب نہیں پہنچ سکتی۔ یہ بھی لازمی ہے کہ ہم خدا کو تمام چیزوں کی انتہائی علت قرار دیں۔ وہ مسلسل ہر شے پر عمل کرتا ہے اور مخلوق اشیا کی ہر خوبی کا ماخذ ہے۔ یہ بات بدیہی ہے کہ افلاطونیوں اور یہودی موجدوں کے لئے خدا کی فعلیت بہترین مقاصد ہی کے لئے ہو سکتی ہے۔ خدا کے دو اساسی صفات قدرت اور خیر میں سے خیر کی صفت اس کی ماہیت سے زیادہ قریب ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ خدا بالکل ورائے عالم ہونے کے باوجود اس کے اندر کس طرح عمل کرتا ہے۔ فائلو ایک مفروضہ قائم کرتا ہے جس سے اس زمانے کے اور لوگ بھی ناواقف نہیں تھے بلکہ جس کو فلاطینوس سے پیشتر فائلو سے زیادہ منظم طور پر کسی نے پیش نہیں کیا۔ وہ مفروضہ یہ ہے کہ خدا اور عالم کے درمیان واسطی ہستیاں پائی جاتی ہیں۔ ان ہستیوں کے مزید تعین کے لئے اس نے ملائکہ اور جنات کی نسبت مروجہ عقائد اور روح عالم و تصورات کی نسبت افلاطون کے بیانات کے علاوہ اس روایتی تعلیم سے ابھی کام لیا کہ خدا کی ہستی سے روحی اخراجات تمام عالم میں حلول کئے ہوئے ہیں۔ ان واسطی ہستیوں کو وہ قولے یا ملکات کہتا ہے۔ ایک طرف ان کو صفات الہیہ یا انکار الہیہ قرار دیتا ہے جو عقل کل اور قوت کل کے اجزا ہیں دوسری طرف ان کو خدا کے بندے اور پیغمبر کہتا ہے اور انھیں ارواح ملائکہ اور جنات قرار دیتا ہے جو خدا کے ارادے کے مطابق عمل کرتے ہیں ان دو انداز ہائے بیان میں موافقت پیدا کرنا اور اس بات کا جواب دینا کہ آیا یہ قوتیں شخصیت رکھتی ہیں یا نہیں اس کے لئے ممکن نہیں تھا۔ یہ تمام قوتیں ایک واحد قوت کے اندر پائی جاتی ہیں جو لوغوس ہے۔ لوغوس خدا اور عالم کے درمیان ایک واسطہ کلی ہے۔ وہ تمام تصورات کا ماحذا اور خدا کی عقل و حکمت ہے۔ وہ تمام قوتوں کو شامل ہے وہ خدا کا خلیفہ اور اس کا رسول ہے۔ عالم کی خلقت اور حکومت اسی کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ وہ سب سے بڑا فرشتہ اور خدا کا سب سے پہلا بیٹا ہے جسے خدائے ثنائی بھی کہہ سکتے ہیں لوغوس یا مکملہ عالم کا اصلی نمونہ ہے۔ تمام چیزیں اسی کی قوت سے پیدا ہوتی ہیں وہ ایک روح ہے جس نے کائنات کو بطور ایک پیرہن کے پہن لیا ہے غرض اسکا اندر وہ تمام صفات پائے جاتے ہیں جو روحانی لوغوس میں پائے جاتے تھے اگر روحانی مادیت کے خواص سے اس کو الگ کر کے خدا سے الگ تصور کر لیا جائے۔ تو غوس کی شخصیت کا سوال بھی ملکات کی شخصیت کی طرح غیر متعین ہی رہا۔ ایسا ہونا بالکل ضروری امر تھا کیونکہ لوغوس کا تصور ایک ناقابل حل مسئلے کو حل

کرنے کی خاطر وضع کیا گیا تھا کہ خدا کس طرح عالم اور محدودات سے بالکل  
وراء الہ اور ابرار ماقے سے بالکل غیر متصل اور ناآلودہ ہونے کے باوجود عالم  
کے تمام اجزاء پر عمل کر سکتا ہے۔ نوعوس کے تصور میں اس ابہام کا باقی  
رہنا لازمی تھا کہ وہ ایک طرف خدا سے الگ ایک شخصی ہستی معلوم ہوتا ہے۔  
اور دوسری طرف وہ ایک غیر شخصی الہی قوت یا خاصہ ہے۔

فقط الہی قوت کے عمل سے فطرت عالم پوری طرح سمجھ میں نہیں  
آ سکتی۔ وجود محدود کے نقص اور اس شر کی توجیہ کے لئے جس سے روح  
جسمانی تعلق کی وجہ سے آلودہ ہوتی ہے ایک ثانوی اصل کو فرض کرنا پڑتا ہے۔  
فالکو بھی افلاطون کی طرح مادے ہی کو یہ ثانوی علت قرار دیتا ہے۔  
مادہ کے تفصیلی تعین کے بارے میں بھی وہ افلاطون کی پیروی کرتا ہے۔  
کے واسطے سے خدا نے مادے کی ہیولانی کیفیت سے عالم کی تکوین کی۔ لہذا  
کائنات کا آغاز ہے اگرچہ اس کا انجام نہیں۔ روحانی کی طرح فالکو کا بھی  
مقصود تھا کہ تمام عالم کا کاروبار خدا کی قوت فعلی سے چلتا ہے۔ جس کے سب  
سے شان دار مظاہر ستارے ہیں جو مری دو تار ہیں۔ عالم کے کمال کا ثبوت  
وہ روحانی انداز میں پیش کرتا ہے لیکن اکثر فیتا غوریشوں کی عددی علامتیت  
کے ذریعے سے یہ بتانا چاہتا ہے کہ ہر شے اعداد کے لحاظ سے مرتب کی گئی  
ہے۔ انبیات میں وہ فیتا غوریشوں اور افلاطونیوں کی اس روایت کو  
تسلیم کرتا ہے کہ ارواح کا مہبوط ہوا ہے غاص روحیں موت کے بعد  
غیر مادی زندگی بسر کر رہی ہیں جن کو ابھی تزکیہ کی ضرورت ہے ان کا تاسخ  
ہو گا۔ ان فی روح الہی روح کی ہم ذات ہے، روح کے مختلف اجزاء ہیں  
اور انسان اپنے ارادے کا مختار ہے۔ عقل اور حسیات کا متخالف اس کے  
ہاں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک جسم روح کی قبر ہے اور روح  
کی تمام مصیبتیں جسم کے تعلق کی وجہ سے، میں گناہ کا میلان بھی اسی سے پیدا  
ہوا ہے۔ اسی لئے پیدائش سے لیکر موت تک کوئی شخص اس سے نجات حاصل  
نہیں کر سکتا۔ فالکو کی اخلاقیات میں اولین تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے

انسان اپنے آپ کو حیثیت سے پاک رکھے۔ رد اقیوں کی طرح وہ کہتا ہے کہ تمام جذبات اور تاثرات کی بیخ کنی کرنی چاہئے۔ فقط نیکی ہی خیر کا نصب العین ہے اور ہر قسم کی لذت قابل رد ہے۔ کلیسین کی طرح وہ زندگی میں انتہائی سادگی پسند کرتا ہے۔ اسی طرح نیکی اور جذبات کی نسبت اُن کی تعلیم کو صحیح سمجھتا ہے۔ مردِ عاقل کا نظریہ، عامل اور لائق کا فرق بھی وہ انہیں کی طرح تسلیم کرتا ہے اور انہیں کی طرح اپنے آپ کو تمام عالم کا شہری قرار دیتا ہے۔ لیکن رواقی خود اعتمادی کی بجائے وہ خدا پر توکل کی تسلیم دیتا ہے کیونکہ خدا ہی ہمارے اندر ہر قسم کی خیر کا سرچشمہ ہے اور وہی ہمارے اندر نیکی پیدا کر سکتا ہے۔ اصل نیکی شخص وہی ہے جو نیکی کی خاطر نیکی کرتا ہے جس عقل پر تمام نیکی کا مدار ہے وہ فقط ایمان سے پیدا ہوتی ہے۔ نیکی میں بھی فائدہ عمل پر اتنا زور نہیں دیتا جتنا کہ علم یا روح کی اپنی باطنی زندگی پر۔ وہ عملی سیاسی زندگی کے اس لئے خلاف ہے کہ اس سے انسان خارجی چیزوں کے جال میں پھنس جاتا ہے اور باطن سے ہٹ جاتا ہے۔ علم و حکمت بھی اسی حد تک مفید ہے جس حد تک کہ وہ نزکیہ باطن میں معاون ہو سکے۔ دینی کمال کے بھی بہت سے مدارج ہیں جس نیکی کا فقط عمل پر مدار ہے وہ اس سے ادنیٰ تر ہے جو علم پر مبنی ہے اور یہ دونوں اس نیکی سے ادنیٰ تر ہیں جو انسانی فطرت میں فیض الہی سے براہِ راست پیدا ہوتی ہے۔ نیکی کی انتہائی غایت فقط خدا ہے جس کے ساتھ براہِ راست تعلق رکھنے سے ہم زیادہ زیادہ اس کے قریب ہوتے جاتے ہیں اگرچہ علم و حکمت ضروری ہیں لیکن اعلیٰ ترین معراج انہی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ ہم تمام درمیانی درجے تک کہ کو عکس سے بھی گذر جائیں اور غیر شعوری مستانہ حالت میں نور الہی کو اپنے اندر جذب کر لیں خالص مدت الہی کا شعور ہم کو ایسی ہی حالت میں ہوتا ہے اور ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ ہم پر عمل کرتی ہے۔ اس سے پیشتر یونانی فلسفے میں فکر شعوری سے پرے جانی کوشش کہیں نہیں پائی جاتی فائدہ کے بعد بھی اور دو صدیاں گذر جانے پر یہ عقیدہ عام طور پر مسلم ہوا۔

# تیسرا حصہ

## جدید فلاطونیت

NEO-PLATONISM

### ۵۹۔ اس کا ماخذ ماہیت اور ارتقا

جو افکار صدیوں سے افلاطونی اور نیشا غورنی جماعتوں میں مروج تھے وہ تیسری صدی مسیحی میں ایک بڑے نظام میں مرتب ہو گئے۔ اس نظام کی تعمیر میں نہ صرف افلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفہ بلکہ رواقی تعلیم کے اجزا بھی شامل تھے۔ داخلی اور خارجی وجود کی بنیاد پر ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ فالتو کی تعلیم بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کی پیدائش میں موثر تھی۔ جدید فلاطونیت کے پیشرو فلسفے کی ماہیت اس امر میں سمجھتے تھے کہ اس کے ذریعے سے خدا سے ربط پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ ہم کو اس لامحدود ذات کی طرف لے جاتا ہے۔ جو تمام فکر اور وجود سے بالاتر ہے، اب یہ کوشش کی گئی کہ تمام محدودات اور مادے کو اس اصلی ذات سے اخذ کیا جائے جو مطلقاً نامعلوم اور غیر معین ہے۔ اس طریقے سے اس ذات کی جانب تدریجی ارتقا ہو سکتا ہے جو آخر میں اتحاد پر ختم ہوتا ہے۔ اس فکر کا اصلی محرک اور عملی مقصد وہی ہے جو افلاطونیوں اور نیشا غورنیوں کا نصب العین تھا۔ روح اور مادے کا تحالف اور محدود و لامحدود کا تضاد اس کا بھی اساسی مقدمہ ہے۔ نہ صرف اس تحالف کو انتہائی پہنچا دیا گیا

اور خدا کے ساتھ اتحاد کو دور اور مشکل کر دیا گیا بلکہ یہ بھی کوشش کی گئی کہ تضاد کو وحدت سے اخذ کیا جائے اور تمام کثرت اشیاء کو ایک ایسی کلیت تصور کیا جائے جو بتدریج و تسلسل خدا میں سے نکلتی اور اسی کی طرف واپس جاتی ہے۔ اس نظام میں افلاطونی جماعت کی عیسوی روحیت کو روایت کی احادیث سے ملا دیا گیا جس سے ایک نیا نظریہ پیدا ہو گیا اگرچہ یہ مفکرین اپنے آپ کو فقط افلاطون کے شارح سمجھتے تھے۔

امونیوس ساکاس کو جدید فلاطونیت کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ وہ پہلے ایک مزدور تھا اس کے بعد وہ اسکندریہ میں افلاطونی فلسفے کا ایک نہایت ممتاز معلم ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات ۲۶۲ء میں واقع ہوئی اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ جدید افلاطونی نظام کے معین نظریات کو پانچویں صدی میں اس کی طرف منسوب کیا گیا لیکن یہ بیانات ناقابل اعتبار ہیں۔ اس کی تعلیم کی نسبت اصلی بیان ہم کو کہیں سے دستیاب نہیں ہوتا۔ اس کے شاگردوں میں سے اور ایجن خدا اور نفس کلی میں فرق نہیں کرتا تھا اور خالق عالم کو بھی اس سے الگ نہیں سمجھتا تھا حالانکہ فلاطینوس کے نزدیک خدا اس سے بالاتر ہے اس کا ایک دوسرا شاگرد کاسیوس لویلیانوس جو ایک مشہور بفتاد ماہر لسانیات اور فلسفی تھا، وہ بھی افلاطونی تعلیم کی نسبت فلاطینوس سے اختلاف رکھتا تھا اور اس خیال کی حمایت کرتا تھا کہ تصورات کا وجود نفس الہی سے الگ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امونیوس کی تعلیم فلاطینوس سے الگ تھی اگرچہ وہ پہلے افلاطونیوں کے مقابلے میں فلاطینوس سے زیادہ قریب تھی۔ جدید فلاطونیت کا حقیقی بانی فلاطینوس ہی ہے۔ یہ ممتاز مفکر ۲۶۰ء یا ۲۷۰ء میں مصر میں لاسوپونس کے مقام پر پیدا ہوا گیا رہ بریں تک اس نے ایمونیوس کی تعلیم سے استفادہ کیا۔ ۲۶۴ء میں وہ روم آیا گیا اور وہاں اس نے ایک جماعت کی بنا ڈالی جس کا وہ تازیت مدرس رہا۔ اس کی سیرت کی وجہ سے ہر شخص اس کا احترام کرتا تھا۔ شہنشاہ گالینوس اور اس کی ملکہ سالونینہ بھی اس کی بہت عزت کرتے تھے۔ اس نے ۲۷۰ء میں کامپانی

میں وفات پائی۔ اس کی تصانیف کو اس کی وفات کے بعد فارفریوس (Porphyrius) نے چھ حصوں میں شائع کیا۔ فلاطینوس کے بعد ایمیلیکوس اور آئینیکی جماعت کو جدید فلاطونیت کی تاریخ میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ ایمیلیکوس نے اس سے ایک مرتبہ دین کی خدمت لی اور آئینیکی جماعت نے ارسطاطالیسی فلسفے کی مدد سے اس کو ایک صوری مدرسیت بنا دیا اور منطقی قابلیت سے اس کو ایک استدلالی نظام کی صورت دی۔

## ۹۶۔ فلاطینوس کا نظام فوق الاحساس عالم

فانو کے نظام کی طرح فلاطینوس کا نظام بھی خدا کے تصور سے شروع ہوتا اور خدا کے ساتھ اتحاد میں ختم ہوتا ہے جو وجود خدا سے مشتق ہے اور اس کی طرف رجعت کرتا ہے وہ اس کے مابین واقع ہے۔ فلاطینوس خدا کے لامحدود اور عالم سے اس کے ماورے ہونے کے خیال کو انتہائی حد تک لے جاتا ہے۔ اس بات کو فرض کر کے کہ مآخذ مشتق سے اور فکر فاکر سے خارج ہے اور احد کثرت سے باہر ہے۔ وہ وجود اور علم کے آخری مآخذ کو ان دونوں سے بالکل ماورے تصور کرتا ہے حقیقی وجود لا محدود بے صورت اور بے تعین ہے۔ نہ اس کی طرف کوئی مادی صفت منسوب ہو سکتی ہے اور نہ کوئی عقلی صفت۔ اس کے اندر نہ فکر ہے نہ ارادہ نہ فعل۔ فکر کے اندر فاکر تفکر اور مفکر کا امتیاز پایا جاتا ہے اسی طرح ارادے میں وجود اور فعل کا فرق پایا جاتا ہے جو کثرت کو تعبیر کرتا ہے۔ ہر قسم کا فعل اپنے سے خارج کسی چیز کی طرف راجع ہوتا ہے لیکن وجود حقیقی کی وحدت محتاج غیر نہیں ہو سکتی۔ تفکر ازادہ یا عمل کے لئے کسی ایسے معروض کی ضرورت ہوتی ہے جو اس سے خارج ہو



لیکن خدا کو اپنے سے باہر کسی چیز کی ضرورت نہیں خدا اپنی ذات کو بھی معروض نہیں بنا سکتا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کے اندر تقسیم پیدا ہو جائے گی۔ اسی لئے ہم شعور ذات کو بھی خدا کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے اس فلسفے میں پہلی مرتبہ خدا کی شخصیت کا انکار جس کے لئے کاربنیا ڈیوین نے راستہ صاف کیا تھا ایک قطعی اصول کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ کسی معین صفت کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا تمام وجود اور تمام فکر سے بالاتر ہے۔ ایسا بجائی طور پر اس کو بیان کرنے کے لئے وحدت اور خیر کے نعروں سے زیادہ موزوں ہیں لیکن وہ بھی پوری طرح اس کی ماہیت کو بیان نہیں کر سکتے کیونکہ وحدت فقط کثرت کے انکار کو ظاہر کرتی ہے اور خیر کے لئے یہ لازمی ہے کہ کسی خارجی چیز پر عمل کیا جائے۔ الوہیت ہی تمام وجود اور عمل کی اصلی اساس ہے لیکن اس کی ماہیت کی نسبت ہم سوا اس کے کچھ نہیں جانتے کہ وہ ہر محدود و اور معلوم سے بالکل الگ ہے۔

چونکہ حقیقی قوت خدا ہی ہے اس لئے تمام تکوین اسی سے ہو سکتی ہے لیکن چونکہ وہ اپنی ماہیت میں ہر شے سے ماوراء ہے اور اس کو کسی شے کی ضرورت نہیں اس لئے وہ اپنے جو ہر کو کسی دوسری چیز کی طرف منتقل نہیں کر سکتا اور نہ ہی کسی دوسری چیز کی تکوین اس کی غایت ہو سکتی ہے۔ تکوین خالق کے جو ہر کا مخلوق میں منتقل ہونا نہیں ہے جیسا کہ روایتیں عقیدہ تھا اور نہ ہی اس کو ایک ارادی عمل تصور کر سکتے ہیں لیکن فلاطینوس ان خیالات کو ملا کر ایک غیر متناقض تصور قائم نہیں کر سکتا اسی لئے وہ استعاروں سے مدد لیتا ہے۔ اصل اول اپنے کمال کی وجہ سے باہر چھلک جاتی ہے۔ نور حقیقی کی کرنیں اس سے باہر نکل جاتی ہیں۔ وجود حقیقی سے وجود و ثنائی کا مدد و ر ایک فطری وجہ ہے لیکن خود وجود اس کا محتاج نہیں اور وجود مشتق کے تغیر کے ساتھ کسی طرح سے وابستہ نہیں اگر وہ وجود حقیقی سے پیدا ہوا ہے اس لئے وہ اس کی طرف راجع رہتا ہے۔ اس کی ہستی میں کوئی ایسی چیز نہیں جو مآخذ سے اخذ نہ کی گئی ہو اس کے وجود کا

تمام تر دار و مدار مصدر حقیقت پر ہے لیکن اصلی تخلیقی قوت غیر منقسم اور مخلوق سے خارج رہتی ہے۔ اس لحاظ سے فلاطینوس کا نظام اس قدر نظام اشراق کہلانے کا مستحق نہیں جس قدر کہ قوت وحدت وجود کہلانے کا۔ چونکہ جو ہر اول وجود و مابعد سے خارج رہتا ہے اس لیے وجود و مابعد لازماً مقابلتاً ناقص ہوتا ہے وہ محض اس کا سایہ ہے۔ وجود کے تدریجی نزول میں ہر قدم پر اوپر والا جو ہر نیچے والے جو ہر سے افضل ہوتا ہے۔ تمام موجودات کا ایک تدریجی تنزلی نظام ہے اس سلسلے کے ایک سرے پر وجود حقیقی ہے اور دوسرے سرے پر عدم یا وجود غیر حقیقی جہاں پر نور ختم ہو کر ظلمت شروع ہو جاتی ہے۔ نزول اول عقل یا فکر ہے جو اعلیٰ ترین وجود بھی ہے۔ فلاطینوس کے پیشروؤں کا یہ عقیدہ تھا کہ تصورات جو مستقل وجود رکھتے ہیں فکر الہی کے اندر پائے جاتے ہیں۔ افلاطون نے بھی عقل و فکر کو وجود حقیقی کے ساتھ منسوب کیا تھا۔ فلاطینوس نے حقیقت اولیں کو وجود اور فکر دونوں سے ماورائے کر دیا لیکن تدریج نزول وجود و فکر اصل سے قریب ترین ہیں عقل اول کا تعقل تقابلی یا استقرائی نہیں ہے۔ وہ ماورائے زمان ہے، وجدانی ہے اور کامل ہے۔ فکر اول کا مفکور کچھ تو وہ اصل اولین ہے جس کا وہ منظر ہے اور کچھ جسا کہ مشائی فلسفے میں تھا وہ آپ ہی اپنا مفکور ہے۔ لیکن عقل اول بھی اصل حقیقی کا کما حقہ تصور قائم نہیں کر سکتی۔ اس کے نیچے جو موجودات ہیں وہ اس کا مفکور نہیں بن سکتی۔ چونکہ عقل اول اعلیٰ ترین وجود ہے اس لیے وجود معقول کے مقولات اس پر اطلاق ہوتا ہے۔ یہ مقولات خمسہ فلاطینوس نے افلاطون سے لیے (۱) وجود (۲) حرکت (۳) ثبات (۴) عینیت (۵) فرق۔ لیکن فارغیوس کے بعد جدید افلاطونیوں نے ان مقولات خمسہ کو چھوڑ دیا اور ارسطو کے مقولات عشرہ کو اختیار کر لیا حالانکہ فلاطینوس نے ارسطو کے مقولات عشرہ پر بھی اعتراض کیا تھا اور رواقیین کے مقولات اربعہ پر بھی، اور اس کا خیال تھا کہ یہ فقط عالم منظر پر غاید ہوتے ہیں۔ فلاطینوس اس عنصر کلی کو جس کا تفصیلی تین مقولات سے ہوتا ہے، غیر محدود غیر معین یا مادہ عقلی کہتا ہے۔ حقیقت اولیہ کے مقابلے میں

اس کے اندر کثرت کی بنا پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ فوق المحس اعداد و تصورات میں منقسم ہو جاتی ہے۔ یہ تصورات فقط انواع یا اصناف کے تصورات نہیں ہیں بلکہ ہر موجود شے کی انفرادی خصوصیت کے لیے بھی ایک تصور ہے۔ فالتو کی طرح فلاطینوس ان تصورات کو قوائے عالم یا ارواح بھی کہتا ہے۔ تصورات الگ الگ ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے خارج نہیں ہیں اور عالم عقلی کی وحدت میں متحد ہیں۔ عالم تصورات حسن ازلی کا عالم بھی ہے اور ہر شے کا حسن اس حسن ازلی کا عکس ہے۔

عقل کل کے کمال سے یہ لازم آتا ہے کہ اس سے ضرور کچھ پیدا ہو۔ روح اس کی پیداوار ہے جو فوق المحس عالم سے تعلق رکھتی ہے۔ تصورات اس کے اندر پائے جاتے ہیں اور وہ ایک عدد اور تصور ہے۔ عقل کل کا مظہر ہونے کی خدیت سے وہ حیات اور عل ہے اور اس کی زندگی سرمدی ہے۔ روح دو عالموں کی سرحد پر واقع ہے۔ وہ خود ناقابل تقسیم اور غیر مادی ہے لیکن تقسیم پذیر اور مادی عالم کی جانب اس کا میلان پایا جاتا ہے۔ وہ اپنی فطرت کے مطابق اس عالم پر نگہبان ہے اور عقل کل اور عالم ادنیٰ کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ اس لیے وہ اپنی اہمیت میں عقل کل کی طرح یکساں نہیں۔ روح اول یا روح عالم محض اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے مادی دنیا سے خارج نہیں وہ اس دنیا پر براہ راست کوئی عمل بھی نہیں کرتی۔ فلاطینوس اگرچہ شعور ذات کو اس کی طرف منسوب کرنا ہے لیکن ادراک حافظہ اور تفکر کو اس کے شایان شان نہیں سمجھتا۔ اس پہلی روح سے ایک دوسری روح شعاع کی طرح برآمد ہوتی ہے۔ اس دوسری روح کو فلاطینوس فطرت کہتا ہے۔ روح عالم جسم عالم کے ساتھ اسی طرح وابستہ ہے جس طرح ہماری روح ہمارے جسم کے ساتھ وابستہ ہے ان میں سے ہر روح کے اندر متعدد ارواح پائی جاتی ہیں جو انہیں سے پیدا ہوتی ہیں اور جو املا ان سے متحد ہیں۔ یہ جزئی روحوں فوق المحس عالم کے ادنیٰ ترین حد و پر رہتی ہیں۔ جب الہی قوت ان سے بھی نیچے اترتی ہے

تو مادے کا ظہور ہوتا ہے جو اس کا ناقص ترین منظر ہے۔

## ۹۷۔ مظہری عالم کی نسبت فلاطینوس کی تعلیم

عالم مظاہر کی نسبت فلاطینوس ابتداً افلاطون کی تعلیم سے موافقت کرتا ہے۔ فوق الحس عالم کے مقابلے میں عالم احساس ایک تقسیم پذیر اور تغیر پذیر عالم ہے۔ یہ عالم زمان و مکان کے اضافات سے وابستہ اور فطری جبر کے ماتحت ہے۔ اس لیے اس کی حقیقت اصلی نہیں۔ ایسے عالم کا مادہ وہ ہی ہو سکتا ہے جو تمام ٹکون اور تغیر کا محل ہے۔ فلاطینوس بھی اس کو ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ افلاطون اور ارسطو سمجھتے تھے وہ بے صورت اور بے تحدید ہے وہ فقط سایہ و جو دیا امکان وجود ہے جس کو فقدان وجود بھی کہہ سکتے ہیں لیکن فلاطینوس اس بارے میں افلاطون سے ایک قدم اور آگے اٹھاتا ہے اور اس کو شر قرار دیتا ہے۔ عالم مادی کے اندر جس قدر شر ہے اور روح کے اندر جس قدر بدی ہے وہ اسی سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس کا ہونا لازمی ہے۔ لہذا ابتداً بعد پر نور ضرور ظلمت میں تبدیل ہو جائے گا اور روح مادہ بن جائے گی۔ روح کے لیے لازمی ہے کہ وہ مادہ کو اپنا محل بنائے چونکہ روح اپنے سے ادنیٰ ہستی کو بناتی اور ستیزہ کرتی ہے اس لیے اس کو اپنے کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ روح فوق الحس عالم کو مادے کی جانب منتقل کرتی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے بتدریج قبول کرتا ہے اس سے وقت پیدا ہوتا ہے جو اس کی زندگی اور عالم کی زندگی کی عام صورت ہے بائیں ہمہ روح کی فعلیت ارادہ نہیں بلکہ ایک غیر شعوری تخلیق ہے جو اس کی فطرت کا ایک لازمی نتیجہ ہے اسی لیے ارسطو کی طرح فلاطینوس کا بھی یہی خیال ہے کہ عالم کا کوئی آغاز اور انجام نہیں لیکن روائیین کی پیروی میں وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ عالم بار بار فنا ہو کر ایک ہی قسم کی حالت کی طرف بار بار عود کرتا ہے۔ یہ فعلیت اگرچہ لازمی ہے لیکن اس کی وجہ سے روح مادے میں ٹوہتی باقی ہے۔ لہذا روح کے لیے یہ ایک زوال ہے۔

فلاطینوس مادی عالم کو حقیقی عالم کا سایہ قرار دیتا ہے چونکہ روح اسکو  
 پیدا کرتی اور اپنے خواص کو اس میں ظاہر کرتی ہے اس لیے عالم میں تمام اشیاء  
 اعداد اور تخلیقی تصورات کے لحاظ سے مرتب ہیں جو اشیاء کی فطرت  
 ہیں۔ عالم مادی میں جتنا حسن و کمال ممکن ہو سکتا تھا اتنا پایا جاتا ہے۔  
 عرفائے مسیحی (Gnostics) فطرت کو نظر حقیر سے دیکھتے تھے فلاطینوس  
 خالص یونانی انداز احساس سے اس بارے میں ان کی تردید کرتا ہے۔  
 وہ دنیا کے تفصیلی معاملات میں دیوتاؤں کی ایسی مرتبہ نہ مداخلت کا قائل  
 نہیں جو حصول مقاصد اور ارادوں سے تعلق رکھتی ہو اور اس کے فلسفے کے مطابق  
 ربوبیت کا جو تخیل ہے وہ یہ ہے کہ ازلے فطری طور پر اعلیٰ سے فیض یا ب  
 ہوتا ہے لیکن افلاطونی اور رواقی دینیات کے سلسلے میں وہ نفس ربوبیت سے  
 انکار نہیں کرتا۔ ربوبیت کے دعوے کو وہ کامیابی سے پیش کر سکتا تھا  
 کیونکہ اختیار اور آئندہ زندگی کی جزا و سزا کی نسبت اس کے خیالات  
 اس قسم کے تھے کہ ان کی وجہ سے وہ ایسے شر و رونقاؤں کی توجہ کر سکتا تھا  
 جن کے متعلق رواقیین کو بہت وقت ہوتی تھی۔ تمام اشیاء کے  
 متحد الاحساس ہونے کے بارے میں بھی فلاطینوس رواقی تعلیم کو قبول کرتا  
 ہے۔ اگرچہ فرق یہ ہے کہ رواقی اس سے علمت و معلول کا فطری تعلق مراد  
 لیتے تھے لیکن فلاطینوس کا یہ خیال تھا کہ اشیاء بے انتہا فاصلے پر بھی  
 ایک دوسری سے متاثر ہوتی ہیں کیونکہ تمام عالم کی جان ایک ہی ہے۔  
 اس لیے ایک جبر پر جو اثر ہوتا ہے وہ تمام دیگر اجزا کو بھی محسوس  
 ہوتا ہے۔

کائنات میں آسمان وہ ہے جس کے اندر روح کل اول نزول  
 میں داخل ہوتی ہے اسی لیے وہ خالص ترین اور اشرف ترین روح کا  
 مقام ہے۔ آسمان کے بعد ستاروں کا درجہ ہے جن کو فلاطینوس  
 مرنی دیوتا قرار دیتا ہے۔ ستارے تغیر اور ہستی زمانی سے ماورے  
 ہیں اس لیے تخانی عالم کی نسبت ان کے اندر کوئی شعور یا متلون

ارادہ یا حافظہ نہیں ہے دنیا پر ان کو اثر اس فطری لزوم کا نتیجہ ہے جس کا تعلق اجزائے کائنات کے کلی ربط سے ہے۔ فلاطینوس اس علم نجوم کی بنی طور پر تردید کرتا ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ ستارے اپنے متکون ارادوں سے عالم میں رد و بدل کرتے رہتے ہیں۔ اس کے نزدیک نجومی پیش گوئی میں مستقبل کا علم فقط فطری روابط اشیا کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ زمین اور ستاروں کے مابین جو فضا ہے وہ جنات کا مسکن ہے۔ ان ہستیوں کی نسبت فلاطینوس اپنی جماعت کا ہم نوا ہے اگرچہ عشق کلی کی نسبت اپنا نظریہ پیش کرتے ہوئے وہ اس مخلوق کو نفسانی انداز میں بھی پیش کرتا ہے۔ ارضی ہستیوں میں سے فلاطینوس انسان کے ساتھ خاص طور پر بحث کرتا ہے لیکن اسکی انیات کے اساسیات زیادہ تر افلاطونی ہی ہیں لیکن وہ افلاطون کے مقابلے میں زیادہ تفصیل اور زیادہ ادعا کے ساتھ فوق احس عالم میں روح کی زندگی کو بیان کرتا ہے۔ دیوتاؤں کی روحوں کی طرح انسان کی روح بھی اس عالم میں زمان و تغیر سے ماوراتھی لیکن اس کے اندر نہ شعور ذات تھا نہ تفکر نہ حافظہ، لیکن اس کو عقل کل اور جوہر حقیقت کا راہ راست و جہان تھا۔ روح کا جسم کے اندر آنا ایک فطری لزوم تھا لیکن یہ روح کا جرم بھی ہے۔ کیونکہ اس کے اندر یہ ذاتی محرک موجود تھا کہ وہ اپنی فطرت کے مطابق جسم اختیار کرے۔ انسان کا امتیازی جوہر اس کی بلند روحانی فطرت ہے لیکن جسم کے ساتھ تعلق پیدا کر لینے کی وجہ سے اس کے ساتھ ایک ادلتے روح یا ایک نفس ثانی بھی وابستہ ہو گیا۔ اس ادلتے روح کا اعلیٰ روح کے ساتھ بھی تعلق ہے اور جسم کے ساتھ بھی۔ اگرچہ کچھ طرح وہ روح کا تعلق جسم کے ساتھ اسی قسم کا سمجھتا ہے جیسا کہ قوت عاملہ کا تعلق اسنے آلہ عمل سے ہوتا ہے روح کی جذباتی محسوساتی اور فعلی کیفیات کو وہ کچھ جسم کے اندر سمجھتا ہے اور کچھ روح کے ادلتے اور اعلیٰ حصوں میں، لیکن اعلیٰ روح فقط ان کا ادراک کرتی ہے۔ وہ روحانی جبریت اور دیگر تمام اقسام جبریت کے خلاف اختیار کی

پر زور حمایت کرتا ہے لیکن اس حمایت کی بنیاد کچھ زیادہ گہری نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے ساتھ ہی بالنگہاریہ دعوائے بھی پیش کرتا ہے کہ شر غیر ارادی ہے۔ اختیار کو الہی مشیت کے ساتھ وہ یہ کہہ کر مٹاتا ہے کہ نیکی آزاد ہے لیکن نیکی افعال ردِ ابطِ عالم میں جکڑے ہوئے ہیں۔ بقائے روح کی نسبت فلاطینوس افلاطونی دلائل کو دہراتا ہے۔ لیکن اس خیال کے ساتھ یہ دلائل کمزور پڑ جاتے ہیں کہ فوق اکس عالم میں روحوں اپنی ارضی زندگی کو یاد نہیں رکھ سکتیں۔ روحوں کے اداگوں میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ بنائات کے اجسام میں داخل ہو جائیں جزاء و نزا کے قانون کو وہ نہایت باریک تفصیلات تک پھیلا دیتا ہے۔

## ۹۸۔ فوق اکس عالم کی طرف صعود کی تعلیم

چونکہ روح اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک اعلیٰ عالم سے تعلق رکھتی ہے اس لیے اس کا بلند ترین مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ محسوسات کے تمام میلانات سے آزاد ہو کر فقط عالمِ بالا میں زندگی بسر کرنے کی کوشش کرے۔ فلاطینوس کے نزدیک حقیقی خوشی یا سعادت فقط کامل زندگی سے حاصل ہو سکتی ہے اور یہ کامل زندگی عقل یا فکرِ مشتمل ہے۔ وہ رواقیین سے بھی زیادہ پر زور طریقے سے یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ سعادت خارجی اسباب سے بالکل آزاد ہے۔ اس کے لیے شرطِ مقدم یہ ہے کہ انسان جسم اور تمام جسمانی خواہشات سے پورے طور پر پاک ہو جائے۔ اس طرح سے روح خارجی غنا صر کی قیود سے آزاد ہو کر پوری طرح اپنے اصلی مقصد کی طرف متوجہ ہو سکے گی۔ تمام فضائل جذبات سے آزادی پر مشتمل ہیں۔ لیکن باوجود اس زہد و ریاضت کے جن کی وہ خود بھی مشفق کرتا اور دوسروں کو بھی تلقین کرتا تھا وہ ہر جگہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ محسوسات سے آزادی فقط محسوسات کو ترک کر کے حاصل

ہو سکتی ہے عشق پر بحث کرتے ہوئے وہ افلاطون کے ساتھ اتفاق کرتا ہے کہ حسنِ مخصوص بھی فوقِ احساسِ عالم کی طرف لے جاسکتا ہے۔ لیکن اس کی اخلاقیات میں یہ خیال ہر جگہ غالب ہے کہ جسم کا تعلق روح کے لیے باعثِ شر ہے اور جو فعل جس قدر عالمِ محسوس سے بے تعلق ہے اتنی قدر وہ بلند درجے کا ہے۔ عقل اور سیاسی کام ناگزیر ہے اور ایک نیک آدمی اُن سے کنارہ کشی اختیار نہیں کرے گا لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ انسان خارجی دنیا میں بہت الجھ جاتا ہے اور اسوا کا محتاج ہو جاتا ہے۔ اخلاقی اور سیاسی فضائل عقلی فضائل کے مقابلے میں بہت ناقص ہیں اگرچہ عقلی فضائل کے بھی بہت سے مدارج ہیں۔ حسی ادراک میں صداقت کی فقط ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ فکر انتہائی کا مرتبہ اس سے بلند تر ہے کیونکہ اس کا تعلق حقیقی تصورات اور جوہرِ اشیاء سے ہے لیکن روح کا ذاتی وجدان اس پر بھی فائق اور مقدم ہے کیونکہ اسی میں عقل کل کا وجدان بھی ہے۔ اس کے باوجود بھی یہ اعلیٰ ترین منزل نہیں ہے کیونکہ روح اور اس کے وجدان کی دونوں آہیں بھی باقی رہتی ہے۔ جب تک ہم فکر سے بالکل ماوراء ہو کر خمیرِ شعور سی وجد اور وحدت کی حالت میں پہنچ جائیں ہم فوراً الہی سے معمور نہیں ہوتے۔ روح کی حقیقی معراج ماورائے فکر و وجود ہے۔ ایسی حالت میں ہم بلا واسطہ وجودِ حقیقی کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں اور تمام امتیاز ناپید ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت عارضی ہی ہو سکتی ہے۔ فلاطینوس اپنے ذاتی تجربے سے اس کیفیت سے واقف تھا اس کے پیشروؤں میں سے کسی نے نہ خدا کو ماورائے فکر قرار دیا اور نہ انسان سے یہ تقاضا کیا کہ وہ کسی ماورائے فکر کیفیت کو پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اس امر میں فقط فاکو کی مثال اس کے سامنے موجود تھی۔

اس روحانی معراج کے مقابلے میں فلاطینوس کے لیے مروجہ مذہب فقط ایک ثانوی حیثیت رکھ سکتا تھا اس نے قومی مذہب پر کوئی



مقررانہ تنقید نہیں کی۔ خدا کی ہستی مطلق کے علاوہ اس کے نظام فلسفہ میں اور بلند ہستیاں بھی ہیں جو کچھ مرئی اور کچھ غیر مرئی دیوتا ہیں۔ عیسائیوں کی طرح جو لوگ ان کی مناسب تعظیم نہیں کرتے تھے فلاطینوس ان سے بہت ناراض ہوتا تھا۔ وہ روایات اور دیو مالاکے دیوتاؤں کی ایسی تاویل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اس کے نظام تعلیم کے دیوتاؤں پر ہو سکے لیکن اس بارے میں اس کے اندر روایتیں کا سا انہماک نہیں پایا جاتا۔ بتوں کی پوجا پیش گوئی دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثری ربط سے کرتا تھا۔ تمام خارجی اعمال کا اثر باطنی اعمال پر، اور ہر قسم کے میلان اور عدم میلان کو وہ انہیں شعورات کے تحت میں لاتا تھا۔ لیکن وہ اس کے ساتھ یہ عقیدہ قائم نہیں کر سکتا کہ دیوتاؤں کو ارضی حوادث کا علم ہوتا ہے یا وہ شخصی طور پر عالم کے کاروبار میں دخل دیتے ہیں۔ اگرچہ اس نے ایک ایسی بنیاد قائم کر دی جس پر اس کے تابعین قومی مذہب کی حمایت اور اس کی تعظیم کی تعمیر اٹھاتے رہے لیکن اس کی اپنی روش مقابلہ آزادانہ تھی۔ یہی اپنی طبیعت کا تقاضا ایک فلسفی کی باطنی عبادت سے پورا ہو جاتا ہے۔ فارفریوس کے بیان کے مطابق جب امیلیوس نے فلاطینوس کو مندر میں لے جانا چاہا تو اس نے کہا ”دیوتاؤں کو چاہیے کہ میرے پاس آئیں، میرے لیے آنچے پاس جانا ضروری نہیں۔“

## ۹۹۔ فلاطینوس کی جماعت

فارفریوس (Porphyry)

فلاطینوس کے شاگردوں میں سے امیلیوس جس کا ابھی ذکر ہوا، اس سے ٹھوڑی سی معلومات کی بنا پر جو ہیں اس کی نسبت حاصل ہے کچھ واضح خیالات کا مفکر معلوم نہیں ہوتا۔ وہ نیوٹینیوس کا ہم خیال اور اس کا مدافع تھا۔ اس کے تلامذہ میں سے فارفریوس ہنایت عالم شخص تھا۔ اس کا سن ولادت

۲۳۲ء ہے۔ اس نے پہلے ٹولکینوس سے اور پھر فلاطینوس سے تعلیم حاصل کی اس کی وفات سنہ ۳۳۰ء کے بعد غالباً روم میں واقع ہوئی۔ افلاطون کی تصانیف کے علاوہ اس نے بہت سی ارسطو کی کتابوں پر بھی شرحیں لکھیں اور خاکسار سطحاً اسی منطق کی طرف توجہ کی (اس کی مقولات کی تمہید اور اس موضوع پر بعض اور چھوٹی شرحیں اب تک ملتی ہیں)۔ ارسطو کا مطالعہ اور ٹولکینوس کا اثر اس کے تصورات اور بیانات میں وضاحت پیدا کرنے میں ضرور مرصدا ہوا ہوگا اس نے اپنا مقصد یہ قرار دیا کہ فلاطینوس کی تعلیم کو پیش کرے اور اس کے مطالب سمجھانے کے لیے کہ اس کا امتحان کرے اور مرتب طور پر اس نتائج اخذ کرے۔ فلاطینوس کی تعلیم کا جو خاکا اس نے پیش کیا ہے اس میں دو فلاطینوس کے تعینات کو برقرار رکھتے ہوئے عقل اور مادہ کے امتیاز پر بہت زور دیتا ہے عقل کل کے اندر وہ وجود، فکر اور حیات میں تمیز کرتا ہے لیکن ایمیلیوس کی طرح وہ ان کو تین الگ الگ ہستیاں نہیں بناتا۔ انبیات پر اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اس میں وہ روح کی وحدت کو اس کے افعال و قوتوں کی کثرت کے ساتھ متحد کرنے کی بہت کوشش کرتا ہے تمام صور اشیا روح کے اندر پائے جاتے ہیں۔ روح اپنے معروض کے مطابق صورت اختیار کر لیتی ہے اس لیے صحیح معنوں میں وہ روح کے مختلف حصوں کو فرض نہیں کر سکتا۔ اسی طرح انفرادی ارواح روح کلی میں پائی جاتی ہیں بغیر اس کے کہ روح کلی ان میں منقسم ہو جائے۔ فارفریوس حیوانوں میں بھی عقل کو تسلیم کرتا ہے لیکن حیوانوں کے اجسام میں روحوں کے اداگون کا قائل نہیں۔ دوسری طرف وہ انسانی روحوں کے کسی فوق الانسانی عالم میں عروج کرنے کا بھی قائل نہیں۔ اس کے باوجود روح تزکیہ سے غیر عقلی قوتوں سے نجات حاصل کر سکتی ہے لیکن اس اعلیٰ حالت میں ازغی زندگی کی یاد اس کی خواہشات کے ساتھ محو ہو جائیگی۔ فارفریوس کے لیے فلسفے کا اصل مقصد روح کی نجات میں مدد ہونا ہے تزکیہ روح جس جسم سے آزادی حاصل کرنا نہایت مقدم ہے اس بات پر وہ فلاطینوس سے بھی زیادہ زور دیتا ہے۔ اس کے اہل تزکیہ اگرچہ عملی نفاذ سے بلند تر ہے

لیکن خالص عقلی فضیلت سے نیچے ہے۔ فلاطینوس سے بھی زیادہ تعین کے ساتھ وہ ترکیبِ روح کے لئے بعض ریاضتوں اور پرہیزوں کی تلقین کرتا ہے مثلاً گوشت خواری سے پرہیز کرنا جس پر اس نے الگ ایک رسالہ لکھا۔ بجز وہ اور لہو و لعب سے الگ رہنا۔ محسوسات کے خلاف جنگ کرنے میں وہ مروجہ مذہب کی اعانت بہ نسبت فلاطینوس کے زیادہ ضروری خیال کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عقائد و عبادات میں بہت سی باتیں تھیں جن کو وہ قبول نہیں کر سکتا تھا اور عقائد و اعمال کی پاکیزگی کو بہترین عبادت سمجھتا تھا اور فقط ایسی ہی عبادت کو دیوتاؤں کے شایانِ شان خیال کرتا تھا انیسو کے نام ایک نہایت دلچسپ خط میں وہ دیوتاؤں جنوں قربانیوں پیشگوئیوں اور نجوم کی نسبت مروجہ عقائد کے بارے میں وہ اس قسم کے شبہات ظاہر کرتا ہے کہ یہ معلوم ہونے لگتا ہے کہ وہ ان سب سے انکار کر رہا ہے لیکن درحقیقت مطلق انکار اس کا مقصد نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہیں فطری تدبیر سے حقیقتِ اولیہ ایک پہنچنا چاہیئے یعنی جنات امرئی دیوتا، روح اور عقل کل سے ہو کر عیسائیوں کے خلاف پندرہ وفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے مدد دیتا ہے۔ ایک طرف تو اس کا یہ عقیدہ ہے کہ شریر جنات نے اس مذہب کو خراب کر دیا ہے۔ اس لیے قابلِ اعتراض چیزوں سے اس کو پاک کرنا اس کو اس کی اصلی صورت کی طرف لوٹانا ہے اور دوسری طرف وہ منشیات کو فلسفانہ حقائق کا تمثیلی بیان تصور کرتا ہے دیوتاؤں اور بہتر حیوانوں کی تصویروں کو شخصِ علامات سمجھتا ہے اور پیشگوئی اس کے نزدیک فطری قوتوں کے اعمال کی توجیہ ہے لیکن جنات اور جانوروں کی روحوں بھی کام کرنے والی قوتیں ہیں جادو اور ... کا جواز اس کے ہاں یہ ہے کہ ان سے روح کی ادنیٰ قوتوں، جوتوں اور فطرت پر عمل کر سکتے ہیں۔ خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں جن کو فی نفسہ برا سمجھتا ہے ان کو بھی عبادتِ عامہ میں طبیعتِ روحوں کو شکست دینے کے لیے جایز قرار دیتا ہے۔ لیکن فلسفی کا ذاتی مذہب ان سے آزاد ہے۔

## ۱۰۰۔ ائمپلیکوس اور اسکی جماعت

فاریوفریس نے روایتی مذہب کے ساتھ فقط رعایت برقی تھی لیکن ائمپلیکوس کے ہاں وہ مرکزی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اسی وجہ سے اس کے تلامذہ اور بعد کے جدید افلاطونیوں نے اس کو ایک دیوتا بنا دیا۔ وہ صرف شامی الاصل ہی نہیں تھا بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر کا زیادہ حصہ بھی وہیں گزرا۔ اسی لیے اس کا فلسفہ مشرق سے بے حد متاثر ہوا۔ وہ افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کا ستارچ، عالم اور کثیر التصانیف شخص تھا۔ بہت سی تصانیف کے اجزاء کے علاوہ اس کی پانچ کتابیں بھی ہم تک پہنچی ہیں وہ خالص فلسفی نہیں بلکہ ایک دینیاتی مفکر ہے۔ اس کی نظر غیر ناقدانہ ہے اور وہ اپنے فلسفہ کو نہایت غیر واضح اور قریبی زمانے کے مآخذ سے افندہ کرتا ہے آرمینی زندگی کے نقائص اور فطری جبر کا اس کے پاس یہی علاج ہے کہ دیوتاؤں سے مدد طلب کی جائے اس کے متخیلانہ فکر میں تصور کا ہر عنصر ایک الگ مہمت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے عقیدے کو محض الوہیت کی تکثیر سے قلی نہیں ہوتی۔ اس کا اصول یہ ہے کہ ہر وحدت اور اس کثرت کے درمیان جس کی طرف وہ منتقل ہوتی ہے ایک اور واسطی عنصر ہونا چاہیے اس لیے وحدت اصل کے علاوہ وہ ایک وحدت ثنائی کو فرض کرتا ہے جو اس کے اور کثرت کے مابین ہے فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا ہیں۔ آسمانی دیوتا بارہ ہیں جو چھتیس ہو جاتے ہیں اور پھر تین سو ساٹھ بن جاتے ہیں ان کے بعد حنات، ملائکہ اور ابطل آتے ہیں تو مئی دیوتاؤں کو بھی وہ اسی وہمی نظام میں جگہ دیتا ہے۔ بتوں کی پوجا جھاڑ پھونک جادو پیش گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے اس مقتضی خرافات میں وہ نہایت نامحفل جنوروں کو عقلی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے ساتھ جدید فنیاتیوں کے انداز کا فلسفہ اعداد بھی ہے جس کو وہ علمی ریاضیات کے مقابلے میں

زیادہ بیش قیمت سمجھتا ہے کوئیات میں وہ اپنی تمام جماعت کی طرح قدم عالم کا قائل ہے لیکن فطرت اور تقدیر کا بیان اس کے ہاں زیادہ قابل غور ہے۔ اس کے نزدیک تقدیر نوع انسان پر ظلم کرتی ہے اور فقط دیوتاؤں کی مداخلت سے انسان اس سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ نفسیات میں فارفروں سے بھی زیادہ نمایاں طور پر وہ روح کو تحت الانسان اور فوق الانسان ہستیوں کے درمیان رکھتا ہے۔ نیز اس عقیدے میں بھی وہ فارفروں کا ہم خیال ہے کہ انسانوں کی رد میں جانوروں کے جسموں میں نہیں جاسکتیں اس عقیدے کی اس کے ہاں ایک وجہ یہ تھی کہ وہ حیوانوں کو عقل سے محروم سمجھتا تھا حالانکہ فارفروں اس کے اندر عقل کو تسلیم کرتا تھا فارفروں نے فضائل کی چار نہیں بیان کی تھیں، اہلیکوس نے ایک پانچویں فضیلت کا اضافہ کیا جو دوسروں کی فضیلت کہتا ہے اسی کی بدولت انسان حقیقت اولیہ تک ترقی کر سکتا ہے۔ اس کے ہاں سب سے مقدم کام روح کا تزکیہ ہے اس کی وجہ سے انسان عالم محسوسات سے کنارہ کش ہو سکتا اور فطرت و تقدیر کی قید سے نکل سکتا ہے۔

اہلیکوس جس انداز فکر کا مآخذ ہے وہ اس کے زمانے سے لے کر جدید افلاطنی جماعت پر غالب رہا۔ کتاب الاسرار میں جو اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور جو بظاہر اس کے بلاواسطہ تلامذہ میں سے ایک کی تصنیف ہے، قریبانیوں پیشگوئیوں اور جادو و طوؤں وغیرہ کی حمایت کی گئی ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ ہم فقط ادنیٰ کی مدد سے اعلیٰ کی طرف جاسکتے ہیں اور انسان اپنی حسی فطرت کی وجہ سے ان ادنیٰ واسطوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ اس خیال کی حمایت بڑی خوبی اور کامیابی سے کی گئی ہے لیکن ساتھ ہی اس پر بھی زور دیا گیا ہے کہ فقط وحی الہی ہم کو خدا سے متحد ہونے کی تعلیم دے سکتی اور اس کے ذرائع بتا سکتی ہے۔ لہذا اعلیٰ دین کا مرتبہ جو اس وحی کے امین ہیں فلاسفہ سے بلند تر ہے۔ اہلیکوس کے تلامذہ میں سے معلوم ہوتا ہے کہ تھیوڈورس سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا وہ فارفروں کے درسوں میں بھی شریک رہا تھا۔ فوق انیس عالم کو تین حصوں میں تقسیم کرنے میں وہ پروفیسر کا پیشرو معلوم ہوتا ہے عقل کل کے آگے چل کر تین پہلو

بن جاتے ہیں، وجود فکر اور زندگی۔ اس کے بعد تین رو میں آتی ہیں جن میں سے ادنیٰ ترین روح عالم یا تقدیر ہے اور فطرت اس کا جسم ہے۔ ان ہیئتوں کی نسبت اس کے تفصیلی بیانات باطل طفلانہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایبلیکوس کے دوسرے دو شاگردوں ایڈیسوس اور سوبارکی نسبت ہم کو فقط اتنا علم ہے کہ ایڈیسوس اس کے بعد اس کے مدرسے کا منتظم تھا اور سوبارکی نے قسطنطین کے دربار میں بہت رسوخ حاصل کر لیا تھا لیکن بعد میں وہ قتل کر دیا گیا۔ جیولین کا تخت نشین ہونے کے بعد یونانی مذہب کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کرنا جدید افلاطونی فلسفے کے اثر کی وجہ سے تھا۔ اگر بہت جلد ۳۶۲ء میں یعنی دہری برس کے بعد جیولین کا انتقال نہ ہو جاتا تو بھی اس کی کوشش بارور نہ ہوتی۔ فلسفیانہ حیثیت سے جیولین کی تعریف میں دیوتاؤں کی نسبت کوئی ایسی بات نہیں جس کو ایبلیکوس کی تعلیم پر کوئی آزادانہ اضافہ قرار دے سکیں۔ عقیدہ ہمہ باسیہ (Hypatia) جو اسکندریہ کی افلاطونی جماعت کی صدر تھی، اور جس نے اس کو بہت ترقی دی ۴۱۵ء میں عیسائیوں کے تعصب کا شکار ہو گئی۔ اس کے شاگرد سینسیوس کی کتاب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ جدید افلاطونی تعلیم کو ایبلیکوس کے انداز ہی میں پیش کرتی تھی۔

## ۱۰۱۔ ایشینیا کی جماعت

جدید افلاطونی حکمت کی آخری صورت ارسطو کے مطالعہ کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ چوتھی صدی میں ارسطو کا مطالعہ مغفوق نہیں تھا اگرچہ ایبلیکوس کے بعد دینیات اور توہمات کے غلبے کی وجہ سے اس کی اہمیت کم ہو گئی تھی اب اس جماعت نے زیادہ ذوق و شوق سے اس کی طرف رجوع کیا کیونکہ جیولین کی کوشش کے ناکام ہونے پر وہ اب فقط ایک مظلوم فرقہ بن گیا تھا اور اس کی تمام امیدوں کا انحصار علمی کام پر تھا۔ چوتھی صدی کے نصف آخر میں قسطنطنیہ میں تھیسیٹس نے یورپی طرح اپنے آپ کو افلاطون اور ارسطو کے مطالب بٹھانے کے لئے وقف کر دیا۔ اگرچہ اس کی سطحی انتخابیت کی

وجہ سے ہم اُسے جدید افلاطونیوں میں شمار نہیں کر سکتے لیکن افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کے باہم موافق ہونے کے بارے میں وہ اُن کا ہم عقیدہ تھا ارسطو کے مطالعہ کا خاص مرکز ایشیا کا افلاطونی مدرسہ تھا۔ اس جماعت نے بھی ارسطو کی تعلیم کو امیلیکوس کی دینیات کے ساتھ ملا کر اس طرح پیش کیا جس کا گہرا نقش پانچویں اور چھٹی صدی کی جدید افلاطونیت پر نمایاں معلوم ہوتا ہے اور یہی نقش اس صیوسی اور اسلامی فلسفے میں بھی نظر آتا ہے جو اس تعلیم میں سے پیدا ہوا پانچویں صدی کے آغاز کے قریب پلوٹارکس ایشیا کی ہے جو کسٹوریوس کا بیٹا تھا اس نے بڑی عمر یا کمر ۳۳ء میں وفات پائی وہ اس جماعت کا رہنما اور ایک مشہور معلم تھا۔ پلوٹارکس نہایت سرگرمی سے تحریروں اور تقریروں کے ذریعے سے افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کی شرح کرتا تھا اس کے فلسفیانہ خیالات جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکتے ہیں اپنے جماعت کے مدد و دے کے اندر اندر رہی ہیں۔ اس کی نفیات افلاطون اور ارسطو ہی کی بنا پر ہے کہتے ہیں کہ اپنے باب سے اُس نے بہت سی کرامتیں سیکھی تھیں اور جادو وغیرہ کا علم حاصل کیا تھا جس کی وہ اشاعت کرتا تھا اس کے شاگردوں میں سے ہیر و کلینز کی تصانیف کا ہمیں کچھ علم ہے۔ وہ اولمپیو ڈورس ارسطو طاقسی کے زمانے میں اپنے شہر اسکندریہ میں فلسفہ کی تعلیم دیتا تھا۔ اس کی تصانیف سے یہ پایا جاتا ہے کہ اس کے افکار کی تعمیر زیادہ ترجیدہ افلاطونیت کی اساس پر قائم ہے لیکن مابعد الطبیعیاتی تفکر کی نسبت وہ اس تعلیم کو زیادہ اہم سمجھتا ہے جو عملاً مفید ہو سکے مثلاً اخلاقی اصول اور ربوبیت پر اعتقاد۔ اس کا شاگرد تھیوسیوس بھی اسی کے نقش قدم پر چلا۔ اس تفکر کو سیریاٹوس نے خاص سرگرمی سے ترقی دی جو پلوٹارک کا معاون کار اور جانشین تھا اور ہیر و کلینز کا شاگرد اور ہم شہر تھا۔ یہ افلاطونی جس کی بروکلس اور بعد کے مضمین نے بہت قریب کی ہے ارسطو کے فلسفے کا بھی عالم اور شارح تھا۔ اس کے لئے افلاطون کے علاوہ، جسے وہ ارسطو سے بہت ادنیٰ مرتبہ دیتا ہے، جدید فیثاغورثی اور اور فی تصنیفات سند میں نیزہ کلدانی بیانات

جن کو وحی و الہام خیال کیا جاتا تھا۔ اس کے تفکر کا محبوب موضوع دینیات ہے۔ علمی نقطہ نظر سے اس کی تحقیق و بحث پر وکلس کے مقابلے میں بہت کم درجے کی ہے۔ اہلحد سے جس کا وجود بے ا خدا ہے وہ فتنہ خور و شکی طرح پہلے اکائی اور دوئی اخذ کرتا ہے جو اشیا کی عام ترین علیتیں ہیں۔ نفس کے بارے میں وہ ایکلیکوس کی طرح معقولات اور عقلی میں تمیز کرتا ہے۔ صانع عالم کا مرتبہ اس سے اوپر ہے۔ تقورات صورت اولیہ یا اعداد متحدہ کی صورت میں عالم معقولات میں موجود تھے اس کے بعد صانع عالم کی عقل میں ان کا ثانوی وجود دہوا۔ پروکلس کے بیان کے مطابق روح کی نسبت وہ کہتا تھا کہ کچھ وہ اپنے آپ میں رہتی ہے اور کچھ اپنے سے باہر اس کا ظہور ہوتا ہے اور کچھ وہ اپنی جانب رجعت کرتی ہے۔ یہ تمیز اس نے تمام اشیا کے بارے میں قائم نہیں کی۔ غیر مادی اجسام کی نسبت اس کا خیال تھا کہ ان کا وجود دوسروں کے ساتھ ایک ہی مکان میں ہو سکتا ہے موت کے بعد بھی روہیں لطیف اثیری اجسام کے ساتھ وابستہ ہو کر باقی رہتی ہیں کچھ عرصے تک زندگی کی ادنیٰ قوتوں کے ساتھ ان کا تعلق رہتا ہے لیکن غیر عقلی قوائے حیات میں سے اعلیٰ تر کے ساتھ ان کا ربط و اہمی ہے۔ دوسری باتوں میں اپنی جماعت کی روایات سے اس کا کوئی خاص اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔

پلوتارکوس اور سیریانوس کے تلامذہ میں سے پروکلس موخر اندک کر کا جانشین تھا۔ وہ ۳۰۰ء میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا بیس برس کی عمر میں وہ آئینا آگیا اور وہیں ۳۶۵ء میں وفات پائی۔ اس کے مقابلے میں اسکالیم درس ہر میاس جو اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا، کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ محنت علم منطق، تنظیم افکار اور تصنیف و تدریس کے لحاظ سے افلاطونیوں میں اس کو وہی ممتاز حیثیت حاصل ہے جو کراپس کو رواقیوں میں ہے لیکن وہ متعصب تھا اور ظلم و کرامات کا بھی قائل تھا بڑی کثرت سے مذہبی ریاضتیں کرتا تھا اور اسے خیال تھا کہ اسے الہام بھی ہوتا ہے۔



اور فی اشعار اور کلامی کہانت اور مذہب و توہم کے تمام امور میں وہ اپنی عبت کے ساتھ تھا۔ اس نے یہ کوشش کی کہ اپنے پیشرووں کے تمام دینیاتی اور فلسفیانہ عقائد کو ایک نظام میں منسلک کر دے۔ یہ نظام اپنی صوری تکمیل اور علمی اساس کے فقدان کے لحاظ سے عیسائی اور اسلامی علم کلام کے نظامات کا یونانی نمونہ معلوم ہوتا ہے جس کے اندر کسی قسم کی آزادی فکر نہیں پائی جاتی۔ اس نظام کا عام قانون تشکیلی ارتقا ہے یعنی ہر چیز کی آفرینش اور ترقی کے تین مدارج ہیں۔ اول پیدا ہونے والی چیز اس کے مثال ہوتی ہے جس سے وہ پیدا ہوئی ہے کیونکہ ایک چیز دوسری کو اس طرح پیدا کر سکتی ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس میں منتقل کرے لیکن پیدا شدہ چیز مانو ذہن کے لحاظ سے ماخذ سے مختلف بھی ہوتی ہے پہلی صورت میں علت معلول میں پائی جاتی ہے اور معلول علت میں، دوسری صورت میں معلول علت سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ معلول علت کے ساتھ وابستہ ہے اس لئے وہ باوجود انفصال کی علت کی طرف راجع رہتا ہے، اسی درجے میں اس کی نقل کرتا ہے اور اس سے متحد ہونا چاہتا ہے تمام اشیا و حوادث اور تمام ارتقا میں اس سے گونہ عمل کی تکرار ہوتی ہے۔ ہر آفریدہ میں آفرینندہ کا وجود بھی پایا جاتا ہے آفریدہ اس سے خارج بھی ہوتا ہے اور اس کی طرف راجع بھی۔ عالم میں جتنی چیزیں ہیں وہ سب اپنے ماخذ سے اسی عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس ارتقا کا ماخذ اولیں وہ ذات مطلق ہے جسے پروکس فلاطینوس کی طرح تمام علم و وجود سے ماورائے اکائی سے بھی بلند تر قرار دیتا ہے، وہ علت ہے بھی اور نہیں بھی، وجود اور عدم دونوں کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا۔ اس ذات مطلق اور عالم معقولات کے درمیان وہ ایملیکوس کی طرح ایک اور واسطہ قائم کر دیتا ہے ان کو وہ احاد مطلق کہتا ہے اور ان کو اعلیٰ ترین دیوتا بھی قرار دیتا ہے اور ایسے شخصی صفات کو ان کی طرف منسوب کرتا ہے جو ان کی ماہیت محرکہ سے بہت بعید ہیں۔ اس کے بعد نفس کل کا مقام ہے جس کے اندر پروکس کے

نزدیک تین عوالم ہیں۔ پہلے عالم کا خاصہ وجود ہے دوسرے کا حیات تیسرے کا فکر۔ روح کے اندر تین جزئی ارواح ہیں الہی، دیوی اور انسانی۔ اس کے کونبیاتی تصورات افلاطینوس کے نظریات کے موافق ہیں سوائے اس کے کہ وہ مکان کا ایک جسم قرار دیتا ہے جو لطیف ترین نور پر مشتمل ہے۔ افلاطینوس کی طرح عالم کے شرکی توجیہ کے لئے وہ ربوبیت کی حمایت کرتا ہے۔ روح کے ماضی اور مستقبل کی نسبت بھی وہ افلاطینوس اور سیریاٹوس کا ہم خیال ہے۔ اسی نفیات افلاطونی اور ارسطاطالیسی عناصر کا مرکب ہے لیکن انسانی روح کے اندر الہی عنصر یا عنصر وحدت کو عقل سے الگ قرار دے کر وہ ملکات روح میں اضافہ کر دیتا ہے الوہیت کا عنصر دوسروں سے بلند تر ہے اور الہی علم فقط اسی کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا ہے اس کی اطلاقیات یہ ہے کہ فضائل کی پہنچ تمہوں میں سے ترقی کرتے ہوئے انسان فوق انہیں عالم کی طرف عروج کرے۔ خدا کے ساتھ ایک ہو جانا انتہائی معراج ہے۔ اگرچہ اس کا پختہ عقیدہ ہے کہ تمام اعلیٰ علم فقط خدا کے نور سے حاصل ہو سکتا ہے اور ایمان ہی سے انسان خدا کے ساتھ متحد ہو سکتا ہے لیکن وہ ان تمام مذہبی طریقوں کو بھی ترک نہیں کرنا چاہتا جن کو جدید افلاطونی جماعت ہنایت میں بہا تصور کرتی تھی اور جن کے کارآمد ہونے کا، بر بنائے روایات پروکلس بھی قائل تھا وہنایت اور دیومالا کی تاویلات بھی وہ اسی انداز سے کرتا ہے۔

جدید افلاطونی تعلیم نے پروکلس کے اہل علموں میں وہ آخری صورت اختیار کی جس میں وہ زمانہ ابعد میں منتقل ہوئی اس جماعت کے بعض سربراہانہ نمائندے بعد میں بھی پیدا ہوئے لیکن علمی قوت اور اثر کے لحاظ سے کوئی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس کا شاگرد ایمونیوس، ہرمیاس کا بیٹا بہت عرصے تک اسکندریہ میں تعلیم دیتا رہا اور اس نے بڑی شہرت حاصل کی وہ افلاطونی، انیز ارسطاطالیسی تصانیف کا بہت اچھا شارح تھا اور ریاضیات میں بڑی مہارت رکھتا تھا لیکن اس کے اندر کوئی ایسے انکار نہیں ملتے جو خود اس کی طبیعت کا نتیجہ ہوں اسکی پیروؤں جس کی سہلیسیوس، پروکلس کا بہترین شاگرد دہشت ہے

ایک مشہور ریاضی داں اور طبیعی تھا اس کا اندازہ فکر بالکل نئے لطف سے اور وہ کشف و کرامات اور اس قسم کی چیزوں کی طرف بہت مائل ہے۔ ماریٹوس جو پیروکلس کا سوانح نگار اور نفا میت مدرسہ میں اس کا جانشین تھا، کوئی خاص نمایاں حیثیت نہیں رکھتا۔ ڈیو ماسکوس نے بہت کوشش کی کہ کسی طرح اس کی توجہ کر سکے کہ ذات مطلق سے آتی وجہ کس طرح نکلتا ہے آخر میں اس کو یہ اقبال کرنا پڑا کہ درحقیقت ادنیٰ کو اعلیٰ سے اخذ نہیں کر سکتے بلکہ اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ وجود واحد اور یکساں ہے۔ سبیلیوس جدید افلاطونیوں کے آخری غریبیوں کے قرن سے ہے وہ ایونیوس اور ڈی ماسکوس کا شاگرد تھا۔ ارسطو کی اکثر کتابوں پر اس کی شرحیں بہت بیش بہا ہیں۔ وہ نہ صرف مصنف کے علم بلکہ صفائے فکر کی شہادت دیتی ہیں لیکن وہ جدید افلاطونی روایات کے حدود سے باہر قدم نہیں رکھتا۔ رومانی عیسوی شاہنشاہیت میں فاتح کلیسا کے مقابلے میں فلسفہ زیادہ دیر تک اپنی آزادی قائم نہیں رکھ سکتا تھا۔ ۵۲۹ء میں جینین نے بذریعہ فرمان انینیا میں فلسفے کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا۔ مدرسہ افلاطونی کی جائداد ضبط کر لی گئی۔ ڈی ماسکوس چھ اور ساتھیوں کے ساتھ جن میں سبیلیوس بھی تھا ہجرت کر کے ایران چلا گیا لیکن وہاں حالات کو توقع کے خلاف پا کر جلد واپس آگیا چھٹی صدی کے وسط کے بعد کوئی ایسا افلاطونی نظر نہیں آتا جو کلیسا سے خارج ہو۔ اڈمیو ڈورس نے جو یات باہر اپنی شرح ۶۱۲ء کے بعد لکھی۔

معلوم ہوتا ہے کہ مملکت روم کے نصف غربی میں جدید افلاطونیت کی اشاعت مقابلہ اس سادہ اور خالص صورت میں ہوئی جس میں اس کو فلاطینوس اور فارفزیوس نے پیش کیا تھا۔ ماریوس و مٹورینوس کے ترجموں اور اس کی منقحی کتابوں میں بھی شاید اس کے کچھ نشانات ملتے ہیں (۵۲۹ء کے قریب) اسی طرح ویکٹوس، پریکسٹائوس، الکتیوس اور کایلا کی ہمہ گیر تصانیف میں بھی اس کا کچھ پتہ چلتا ہے۔ لیکن آگسٹین (۴۳۰ء) اور دو افلاطونیوں ماکرڈیوس اور کلسیڈیوس میں اس کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔

قدیم فلسفے کا آخری نمائندہ شریف الطبع پیٹھوس ہے۔ اس کا بن بیدایش  
 سن ۴۸۵ء کے قریب ہے۔ وہ عقیدہ دورک کے حکم سے نہاد آئینہ میں  
 قفل کر دیا گیا۔ اگرچہ وہ بظاہر کلیا سے تعلق رکھتا تھا لیکن اس کا اصلی مذہب  
 فلسفہ تھا۔ اس میں وہ افلاطون اور ارسطو کا پیرو ہے جن کی تعلیم اس کے نزدیک  
 باہم بالکل موافق ہے۔ اس کی فلاطونیت میں جدید افلاطونی رنگ پایا جاتا  
 ہے لیکن اس کی فلسفیانہ تسکین (Consolation) میں رواقی اخلاق کا  
 اثر بالکل ظاہر ہے۔

تمت بالخیر

# صحت نامہ

## مختصر تاریخ فلسفہ یونان

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
اضافی	اضافی	۲۲	۱۹۸	کونیات	کونیات	۱۲	۳۰
اشیر	اشیر	۹	۲۰۱	ہیراقلیتوس	ہیراقلیتوس	۵	۵۶
روایتیں کے	روایتیں نے	۲	۲۰۵	لگایا	لگایا	۱۶	۶۸
نیک و بد کا	نیک و بدہ	۲۵	۲۱۸	لوگوں	لوگوں	۲۴	۷۳
معیار	معیار	۴	۲۴۱	میں اپنا یہ	میں یہ اپنا یہ	۷	۸۰
معبدوں	معبدوں	۲۳	۲۴۱	I سقراط	I سقراط	۹	۸۴
اسکے اندر	اس کے اندر	۲۳	۲۴۱	مخالفت	مخالفت	۲۲	۹۱
۸۹ —	۵۹ —	۱۸	۲۵۰	نیکلی	نیکلی	۹	۱۳۲
چوتھی صدی	چوتھی صدی	۲۴	۲۵۵	یونانی	یونانی	۱	۱۳۷
سسر	سسر	۱۵	۲۵۶	منہج کرنے کی	منہج کرنے کی	۴	۱۳۸
ارادہ	ارادہ	۲۴	۲۷۴	ریاضیات	ریاضیات	۲۰	۱۳۸
(Porphyry)	(Porph)	۲۱	۲۸۳	میدار سے	میدار سے	۲۱	۱۶۴
خاص کر	خاص کر	۱۷	۲۹۱	روایتی	روایتی	۲۱	۱۶۷





ن - م  
آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار  
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی  
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرا نہ لیا جائیگا۔



کتابخانه

حکومت پاکستان

11-1

[illegible]



